
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00576120 0

DESCRIPTION DE L'AFRIQUE DU NORD

ENTREPRISE PAR ORDRE DE

M. LE MINISTRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DE

L'AFRIQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A L'INVASION ARABE

IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, ANGERS.

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DE

L'AFRIQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A L'INVASION ARABE

PAR

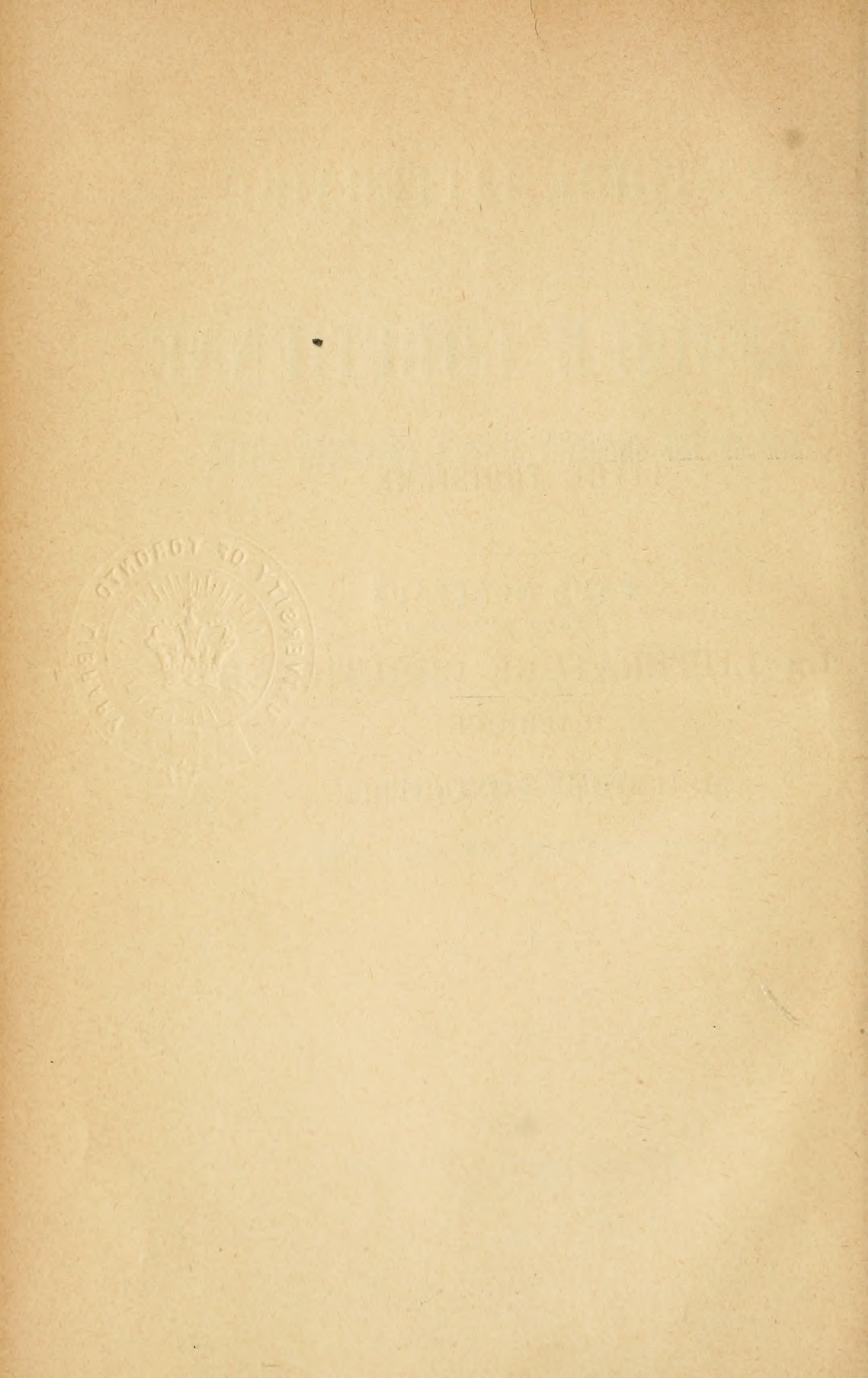
PAUL MONCEAUX
DOCTEUR ÈS LETTRES

TOME DEUXIÈME

SAINT CYPRIEN ET SON TEMPS

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VI[e]

1902



LIVRE TROISIÈME

LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE
D'AFRIQUE
AU TEMPS DE SAINT CYPRIEN

CHAPITRE I

L'ÉGLISE D'AFRIQUE AU MILIEU DU IIIe SIÈCLE. — PERSÉCUTIONS, SCHISMES ET CONTROVERSES

I

L'Afrique chrétienne au temps de saint Cyprien. — Les années de paix. — Les évêques de Carthage au IIIe siècle. — Progrès du christianisme dans la contrée. — Répartition des évêchés connus en Proconsulaire et en Numidie. — Le christianisme en Maurétanie. — Organisation ecclésiastique. — Prééminence de l'Église de Carthage. — Hiérarchie et liturgie. — Relâchement de la discipline.

Le milieu du IIIe siècle a été pour l'Église d'Afrique une époque de vie intense; de cruelles souffrances, assurément, et de querelles intestines, mais aussi d'activité féconde et d'organisation. Par bonheur, cette période nous est beaucoup mieux connue que la précédente. Nous sommes ici, constamment, sur le terrain solide de l'histoire; et la littérature elle-même, toujours née des circonstances, n'est que de l'histoire en action. Sans doute, tel était déjà le caractère des livres de Tertullien; mais nous savons si peu de chose sur l'Afrique chrétienne de son temps, que son œuvre paraît souvent isolée, et parfois retentit dans le vide, sans écho. Quant à Minucius Felix, on n'arrive à le replacer dans son milieu, et à démêler le sens de son opuscule, que par une série d'inductions. Au contraire, saint Cyprien et ses contemporains, partisans ou adversaires, font déjà figure de personnages historiques. Nous connaissons assez les acteurs et les péripéties des drames de ce temps-là, pour saisir souvent la raison déterminante des attitudes prises, l'influence directe de la parole ou du livre sur les événements, et le choc en retour des faits. De plus, l'œuvre de saint Cyprien, conservée presque entière, ne se présente point isolée ; elle se complète et s'éclaire d'un assez grand nombre d'autres ouvrages ou de documents contemporains, qui permettent de reconstituer avec précision le milieu.

Pièces d'archives ou traités, lettres, sermons ou pamphlets, Actes des conciles ou relations de martyres, tous ces documents se rattachent par mille liens à l'histoire religieuse ou littéraire du temps, dont ils sont les témoins irrécusables. Nous les étudierons d'abord en eux-mêmes, avant d'étudier l'œuvre personnelle de saint Cyprien, que souvent ils aident à comprendre ou mettent en valeur. Mais, avant tout, pour replacer dans son vrai cadre toute cette littérature d'action, nous devons marquer les progrès, esquisser la physionomie et suivre les destinées de l'Eglise d'Afrique au milieu du III[e] siècle.

Nous avons exposé précédemment l'histoire, forcément très incomplète, des origines de cette Eglise[1]. Quoique, suivant saint Augustin, soixante-dix évêques de Proconsulaire ou de Numidie eussent déjà pris part au concile d'Agrippinus[2], la seule communauté africaine sur laquelle nous ayons quelques renseignements précis, pour l'époque des Sévères, est la communauté de Carthage. Nous l'avons vue apparaître brusquement vers la fin du II[e] siècle, avec une organisation déjà complexe, puis recevoir aussitôt le baptême du sang, et poursuivre obscurément sa destinée au milieu des épreuves de tout genre, persécutions officielles, émeutes populaires, dissensions, menaces des hérésies et du montanisme. Les dernières polémiques et les derniers traités de Tertullien nous ont permis de pousser cette histoire, nécessairement intermittente faute de documents, jusque vers l'année 220[3].

On ne sait à peu près rien sur la vie des chrétientés d'Afrique pendant les trente années qui suivirent. Selon toute apparence, la paix religieuse ne fut pas troublée dans la contrée durant cette période; la persécution de Maximin, en 235, fut toute locale, et ne paraît pas avoir atteint Carthage[4]. Pour le christianisme africain, ce fut donc une longue trêve, qui lui permit de s'étendre en tous sens et de s'affermir, puis de résister aux terribles persécutions de Dèce et de Valérien. Comme nous l'allons voir, on peut constater, dans les documents qui datent de l'épiscopat de saint Cyprien, les résultats de l'active propagande qui se poursuivit dans ces années de paix ; mais cette propagande elle-même, nous

1) Voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* I (t. I, p. 3 et suiv.).

2) Saint Augustin, *De unic. baptism. contra Petilian.*, 13, 22. Cf. saint Cyprien, *Epist.* 71, 4; 73, 3.

3) Voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3 et VI. § 2 (t. I, p. 193 et suiv.; p. 417 et suiv.).

4) Cf. la lettre de Firmilien, dans la correspondance de Cyprien : *Epist.* 75, 10. — Cyprien lui-même parle de la longue paix qui, avant la persécution de Dèce, avait affaibli la discipline : « Traditam nobis divinitus disciplinam *pax longa* corruperat » (*De lapsis*, 5).

n'en connaissons ni les agents ni les étapes. Les communautés africaines de ce temps-là ont dû être heureuses; car elles n'ont pas d'histoire.

La succession même des évêques de Carthage, pendant la première moitié du IIIe siècle, ne peut être reconstituée avec précision. Après Agrippinus et Optatus, dont nous avons parlé déjà, et qui sont certainement des contemporains de Tertullien[1], on a souvent proposé de placer un certain Cyrus. C'est là une hypothèse sans fondement. Nous savons seulement que saint Augustin avait prononcé un discours sur la *depositio* de Cyrus, évêque de Carthage[2]. Mais ce personnage peut être aussi bien l'un des successeurs que l'un des prédécesseurs de saint Cyprien; car il y a d'autres lacunes dans la liste des évêques de Carthage aux IIIe et IVe siècles. Par contre, nous connaissons avec certitude le nom du prédécesseur immédiat de Cyprien. Il s'appelait Donatus[3]. Il joua un rôle actif dans la condamnation de l'hérétique Privatus, évêque de Lambèse; et son nom est lié au souvenir d'un concile africain, dit « Concile de Lambèse » par suite d'une fausse interprétation. Les seuls faits attestés par saint Cyprien, c'est que la déposition de Privatus fut prononcée par un concile de quatre-vingt-dix évêques, puis confirmée à Carthage et à Rome par des lettres de Donatus et du pape Fabianus. Rien n'autorise à croire que ce concile ait siégé à Lambèse, en Numidie. D'abord, on pourrait difficilement admettre qu'il y eût dès lors, en Numidie, quatre-vingt-dix évêchés. Ensuite, nous verrons que jusqu'au IVe siècle la Numidie n'a point formé une province ecclésiastique distincte; au temps de saint Cyprien, les évêques numides assistent aux conciles de Carthage. Enfin, en 252, Privatus s'efforça de faire annuler par un synode siégeant à Carthage l'excommunication précédemment lancée contre lui; cette démarche ne se comprend, que s'il avait été déposé par une assemblée analogue, au nom de toute l'Eglise d'Afrique. Tout porte donc à croire que le concile dit « de Lambèse », où fut condamné Privatus, s'était tenu à Carthage, sous la présidence de Donatus[4]. On ne peut, d'ailleurs, déterminer la date exacte de ce

1) *Passio Perpetuae*, 13; saint Cyprien, *Epist.* 71, 4; 73, 3. — Sur le temps d'Agrippinus et d'Optatus, voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* I, § 2 (t. I, p. 19 et suiv.).

2) Possidius, *Indiculus librorum, tractatuum et epistolarum sancti Augustini*, 8 : « De depositione Cyri episcopi Carthaginis » (*Patrol. lat.* de Migne, t. XLVI, p. 16).

3) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 10.

4) L'erreur courante vient d'une mauvaise ponctuation dans le passage cité. Il faut lire évidemment : « Venisse Carthaginem Privatum, veterem haereticum in Lambesitana colonia, ante multos fere annos ob multa et gravia delicta nonaginta episcoporum sententia condemnatum » (*Epist.* 59, 10).

concile; et l'on ne sait rien de plus sur le prédécesseur de saint Cyprien, ni sur l'histoire de la communauté de Carthage pendant les trente années qui précédèrent la persécution de Dèce (250).

On n'est pas mieux renseigné sur les destinées du christianisme africain durant la période de plus de quarante ans qui va de la fin des persécutions de Valérien au commencement des persécutions de Dioclétien (260-303). Un manuscrit du livre de saint Optat semble faire d'un certain Carpophorus le successeur de saint Cyprien à Carthage[1]. Mais il y a là presque sûrement une interpolation et une erreur. Nous avons tout lieu de croire que le successeur de Cyprien fut Lucianus, mentionné lui aussi, et par tous les manuscrits, dans le même passage de saint Optat. En effet, dans une relation de martyres, d'une authenticité indiscutable, qui a été rédigée quelques mois après la mort de saint Cyprien, Lucianus est clairement désigné comme étant le nouvel évêque de Carthage. On nous dit qu'un des martyrs, à son heure suprême, « recommanda très chaudement le prêtre Lucianus, et, dans la mesure où il le pouvait, le désigna pour l'épiscopat[2]. » Le vœu du martyr fut exaucé, car le chroniqueur ajoute : « Et ce n'est pas à tort. En effet, il n'était pas difficile, pour une âme déjà si près du ciel et du Christ, d'avoir la vue des choses[3]. » D'après cela, on ne peut guère douter que Lucianus ait dirigé, immédiatement après saint Cyprien, l'Eglise de Carthage. Mais c'est le seul fait connu de l'histoire du christianisme africain, entre 260 et la fin du IIIe siècle.

En revanche, sur les dix années d'épreuves, de controverses et de luttes (250-259) qui correspondent presque exactement à la durée de l'épiscopat de saint Cyprien (249-258), nous possédons un très riche ensemble d'informations précises, soit dans les œuvres de Cyprien lui-même, soit dans les documents de tout genre groupés autour d'elles.

Ce qui frappe avant tout, c'est le progrès du christianisme dans le nord de l'Afrique, au moins en Proconsulaire et en Numidie. Au temps de Tertullien, les communautés de l'intérieur du pays restaient dans l'ombre, et c'est à peine si, de loin en loin, quelque

1) Saint Optat, *De schism. donatist.*, I, 19 : « Erat altare loco suo, in quo pacifici episcopi retro temporis obtulerant, *Cyprianus*, *Lucianus* et ceteri. » Le manuscrit en question intercale le nom de *Carpophorus* entre ceux de *Cyprianus* et de *Lucianus*.

2) « Lucianum presbyterum commendatione plenissima prosecutus, quantum in illo fuit, sacerdotio destinavit » (*Passio Montani, Lucii et aliorum*, 23. — Cf. *ibid.*, 11). Dans l'Afrique de ce temps, le mot *sacerdotium* était synonyme d'*episcopatus*. Cf. Cyprien, *Epist.* 66, 5; Pontius, *Vita Cypriani*, 5.

3) *Passio Montani, Lucii et aliorum*, 23.

martyre révélait l'existence de groupes de chrétiens en certaines localités, à Scillium, Thuburbo, Hadrumète ou Madaura; seule, l'Eglise de Carthage était en scène. Au milieu du IIIe siècle, une foule d'autres Eglises se mêlent aux événements, entrent dans l'histoire. C'est ce qu'attestent la correspondance de saint Cyprien et les listes d'évêques présents aux divers conciles de Carthage. D'après ces documents, on peut se faire une idée assez nette de l'extension géographique du christianisme dans l'Afrique de ce temps.

Les évêchés sont nombreux déjà. Et l'on ne peut soupçonner cette fois dans les chiffres, comme pour les anciens conciles d'Agrippinus ou même de Donatus, une exagération d'auteur ou une erreur de copiste : pour l'époque de saint Cyprien, nous connaissons les noms de la plupart des évêchés, et souvent même les titulaires. Aussi les chiffres prennent-ils ici une valeur toute nouvelle. Au concile de 252, assistent quarante-deux évêques[1]; et, au même moment, l'hérétique Privatus de Lambèse se prétendait en mesure de réunir à Carthage, pour l'ordination d'un évêque schismatique, vingt-cinq évêques numides de son parti[2]. Soixante-six évêques catholiques prennent part à un autre concile de Carthage, en 253[3]; trente-sept, en 254[4]. L'année suivante, trente-et-un évêques assemblés à Carthage adressent une lettre collective à dix-huit évêques numides[5]. Enfin, en 256, siègent deux conciles de soixante-et-onze[6] et quatre-vingt-sept évêques[7]. Si l'on tient compte de ce fait que souvent les évêques, surtout ceux des régions éloignées, ne pouvaient se rendre aux réunions périodiques de Carthage, on doit admettre qu'il y avait alors au moins, dans les diverses provinces de l'Afrique romaine, une centaine d'évêchés.

La plupart de ces évêchés peuvent être identifiés aujourd'hui avec des localités modernes; ce qui permet d'en étudier la répartition géographique, et de dresser, au moins dans les grandes lignes, la carte de l'Afrique chrétienne au milieu du IIIe siècle. Suivons d'abord la côte, depuis la grande Syrte jusqu'à la frontière de Maurétanie. Nous y rencontrons près de vingt évêchés : Leptis Magna, Sabrata, Œa, Girba, dans le district de Tripolitaine[8]; Macomades, Thenae, Leptis minor, Hadrumète, Horrea Caelia, dans le district de Byzacène[9]; Neapolis et Carpis, sur la

1) Saint Cyprien, *Epist.* 57.
2) *Ibid.*, 59, 11.
3) *Ibid.*, 64.
4) *Ibid.*, 67.
5) *Ibid.*, 70.
6) *Ibid.*, 73, 1.
7) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 1-87.
8) *Ibid.*, 83-85 (Leptis Magna, Sabrata, Oea); 10 (Girba).
9) *Ibid.*, 22 (Macomades. — Ville du même nom en Numidie); 29 (Thenae); 36

presqu'île du Cap Bon[1]; puis, au nord de Carthage, Utique, Thinisa, Hippo Diarrhytus[2]; sur le littoral de la Numidie Proconsulaire, Thabraca et Hippo Regius[3]; dans la Numidie propre, Rusiccade, et peut-être Tucca[4]. Pénétrons maintenant dans l'intérieur du pays. Les évêchés se pressent dans la banlieue de Carthage : au Sud, dans la vallée de l'Oued-Melian ou la région voisine, Uthina, Thimida Regia, Segermes, Medeli[5] ; à l'Ouest, dans la vallée inférieure de la Medjerda ou de ses affluents, et sur les plateaux voisins, Thuburbo, Furni, Sicilibba, Membressa, Abitina, Thuccabor, Vaga, Thibaris, Agbia, Thugga, Zama, Ausafa[6]. Plus loin vers le Sud-Ouest, sur les plateaux de Byzacène, voici les évêchés de Mactaris, Ammaedara, Sufes, Marazana, Sufetula, Germaniciana[7]; et plus au Sud, à l'entrée du désert, Thelepte, Gemellae, Capsa[8]. Dans la Numidie Proconsulaire, outre les cités maritimes de Thabraca et Hippo Regius, cinq villes ont déjà des évêques : Bulla, Sicca, Lares, Obba, Assuras[9]. Enfin, la Numidie du légat, outre Rusiccade et Tucca, renferme dès lors de nombreux évêchés : dans les districts du Nord et du Centre, Mileu, Cuicul, Cirta, Nova, Gazaufala[10]; sur le versant septentrional de l'Aurès, Tubunae, Lamasba, Lambèse, Thamugadi, Mascula, Bagai, Cedias, Theveste[11]; au sud de l'Aurès, Badis[12]. — A ces soixante-trois évêchés, dont l'emplacement est connu[13], il faut joindre encore vingt-quatre évêchés non

(Leptis minor); 3 (Hadrumetum); 67 (Horrea Caelia).

1) *Sententiae episc. de haeret. baptiz.*, 86 (Neapolis); 24 (Carpis).

2) *Ibid.*, 87 (Carthage); 41 (Utique); 49 (Thinisa ou Tunisa, entre Utique et Bizerte : plutôt que Tuniza, sur l'emplacement de La Calle); 72 (Hippo Diarrhytus).

3) *Ibid.*, 25 (Thabraca); 14 (Hippo Regius).

4) *Ibid.*, 70 (Rusiccade); 52 (Tucca. — L'orthographe du nom varie suivant les manuscrits; on peut hésiter, pour l'identification, entre la ville de Tucca, située à la frontière de Maurétanie, et d'autres villes de Proconsulaire qui portaient des noms voisins).

5) *Ibid.*, 26 (Uthina); 58 (Thimida Regia); 9 (Segermes); 45 (Medeli ou Midili).

6) *Ibid.*, 18 (Thuburbo *minus*, à l'ouest de Carthage, sur le Bagradas; plutôt que Thuburbo *majus*, au sud, sur l'Oued-Melian); 59 (Furni); 39 (Sicilibba); 62 (Membressa); 64 (Abitina); 17 (Thuccabor); 50 (Vaga); 37 (Thibaris); 65 (Agbia ou Aggya); 77 (Thugga ou Thucca, sans doute *Dougga*; autres Thucca en Proconsulaire); 53 (Zama : deux villes de ce nom dans la région); 73 (Ausafa ou Uzappa).

7) *Ibid.*, 38 (Mactaris); 32 (Ammaedara); 20 (Sufes); 46 (Marazana); 19 (Sufetula); 42 (Germaniciana).

8) *Ibid.*, 57 (Thelepte); 82 (Gemellae, au sud de la Proconsulaire; plutôt que Gemellae en Numidie); 69 (Capsa).

9) *Ibid.*, 61 (Bulla); 28 (Sicca); 21 (Lares); 47 (Obba); 68 (Assuras).

10) *Ibid.*, 43 (Mileu); 71 (Cuicul); 8 (Cirta); 60 (Nova : deux villes de ce nom en Numidie, Nova Petra et Nova Sparsa); 76 (Gazaufala).

11) *Ibid.*, 5 (Tubunae ou Thubunae); 75 (Lamasba); 6 (Lambèse); 4 (Thamugadi); 79 (Mascula); 12 (Bagai); 11 (Cedias); 31 (Theveste).

12) *Ibid.*, 15 (Vada ou Badias).

13) Sur l'emplacement et l'identification de toutes ces villes avec des localités modernes, cf. le tome VIII du *Corpus inscript. lat.*, avec les *suppléments*; Babelon, Cagnat et Reinach, *Atlas archéolo-*

identifiés, dont douze en Proconsulaire[1], six en Numidie[2], et six entièrement indéterminés[3].

Cette simple statistique est fort instructive, et jette une vive lumière sur la marche du christianisme dans le nord de l'Afrique. C'est un total de cinquante-neuf évêchés, dont quarante-sept identifiés, en Proconsulaire ; et de vingt-deux évêchés, dont seize identifiés, dans la Numidie du légat. On remarquera d'abord que les Eglises sont nombreuses principalement sur le littoral : dix-huit ou dix-neuf. Dans l'intérieur, le christianisme rayonne autour de Carthage, à l'Ouest et au Sud-Ouest : une vingtaine d'Eglises dans la banlieue de la capitale, dans la vallée inférieure de la Medjerda ou de ses affluents, ou dans la Numidie Proconsulaire. Loin de Carthage ou de la côte, les Eglises se font plus rares. On n'en rencontre qu'un petit nombre sur les plateaux de Byzacène, et trois seulement dans le bassin des chotts tunisiens. En Numidie, on constate la présence d'un groupe d'évêchés autour de Cirta. Mais le christianisme paraît surtout en progrès dans la Numidie méridionale, sur les plateaux que domine l'Aurès : il y a déjà sept évêchés dans la région de Lambèse et de Theveste; et même une Église s'est fondée au sud de l'Aurès, en plein désert.

Evidemment, ce ne sont là que des indications générales, et certainement incomplètes; car toutes les Eglises d'Afrique ne devaient pas être représentées au concile des quatre-vingt-sept évêques, le 1er septembre 256, et les évêques des régions voisines se rendaient plus aisément à Carthage. Cependant, on ne doit pas exagérer l'importance de ces restrictions. Les controverses et les schismes des années précédentes avaient profondément remué l'Afrique chrétienne, et il s'agissait en septembre 256 d'une imposante manifestation, d'une protestation unanime contre les prétentions et les menaces du pape. On voit figurer, parmi

gique de la Tunisie (Paris, 1892 et suiv.) ; Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique* (Paris, 1884-1888) ; Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne* (Paris, 1891 et suiv.) ; Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie* (Paris, 1895), p. 401 et suiv.

1) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 1 (Biltha) ; 2 (Misgirpa) ; 16 (Abbir Germaniciana) ; 27 (Buruc) ; 34 (Muzul) ; 35 (Thasualthe) ; 40 (Gorduba) ; 43 (Rucuma) ; 48 (Dionysiana) ; 50 (Ausuaga) ; 55 (Cibaliana) ; 74 (Gurgites). — Pour plusieurs de ces villes, et pour quelques-unes de celles qui sont mentionnées dans les deux notes suivantes, diverses identifications ont été proposées, mais sans raisons décisives. Nous croyons plus prudent de réserver la question, d'autant mieux que certains noms paraissent altérés. Nous nous contentons d'indiquer, autant que possible, la province, d'après les renseignements fournis par les conciles des siècles suivants.

2) *Ibid.*, 7 (Castra Galbae) ; 23 (Vicus Caesaris) ; 33 (Bamaccora) ; 51 (Victoriana) ; 56 (Tharassa) ; 78 (Octavu).

3) *Ibid.*, 44 (Luperciana) ; 54 (Ululi) ; 63 (Buslacenae) ; 66 (Marcelliana) ; 80 (Thambi) ; 81 (Chullabi).

les membres de ce concile, les chefs de communautés très lointaines : ceux-là seuls devaient manquer à l'appel, qu'avait retenus un cas de force majeure. Les chiffres mêmes nous en fournissent la preuve indirecte. Aux assemblées de 254 et de 255, n'avaient paru que trente-sept et trente-et-un évêques[1] ; en septembre 256, quatre-vingt-cinq étaient présents à Carthage, et deux évêques de Tripolitaine, ne pouvant s'absenter, avaient chargé un de leurs collègues de voter pour eux[2]. On a donc toute raison de croire que les indications contenues dans les Actes de ce dernier concile correspondent assez bien à la réalité historique. D'ailleurs, les faits et les proportions constatés ici s'accordent avec les vraisemblances et les conditions géographiques de la contrée. Au milieu du IIIe siècle, la puissance d'expansion du christianisme diminuait de l'Est à l'Ouest, et du Nord au Sud, à mesure qu'on s'écartait de la mer, ou de Carthage, ou des grandes routes. Des statistiques résumées plus haut, il semble résulter que l'évangélisation de l'Afrique romaine se faisait autour de Carthage, soit par la côte, soit par la vallée de la Medjerda et de ses affluents, surtout le long de la voie militaire qui reliait Carthage à Theveste et à Lambèse.

En Maurétanie, les progrès du christianisme avaient été, sans aucun doute, beaucoup plus lents. Nous savons pourtant qu'il y avait déjà des chrétiens dans ce pays au commencement du IIIe siècle ; car Tertullien, dans son adresse au proconsul Scapula, parle des persécutions que dirigeait alors le gouverneur de Maurétanie[3]. Au temps de l'épiscopat de Cyprien, il existait dans cette contrée de véritables communautés complètement organisées; d'après le préambule du procès-verbal de 256, des évêques maurétaniens assistaient à ce concile de Carthage[4]. Cela permet de supposer que plusieurs des évêchés non identifiés appartiennent à la Maurétanie ; mais on ne peut dire au juste où ils étaient situés. Nous connaissons pourtant avec certitude le nom d'un évêque maure de ce temps : c'est le Quintus à qui est adressée une lettre importante sur le baptême des hérétiques[5], et que saint Cyprien appelle ailleurs « notre collègue établi en Maurétanie[6] ». Selon toute apparence, c'est à la même région qu'appartenait l'évêque Jubaianus, un autre correspondant de Cyprien[7] :

1) Saint Cyprien, *Epist.* 67 et 70.

2) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 83-85.

3) Tertullien, *Ad Scapul.*, 4.

4) « Cum in unum Carthaginem convenissent Kalendis Septembribus episcopi plurimi ex provincia Africa, Numidia, *Mauritania*... » (*Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, prooem.).

5) Saint Cyprien, *Epist.* 71.

6) « In epistula quae ad Quintum collegam nostrum in Mauretania constitutum super ea re scripta est » (*ibid.*, 72, 1).

7) *Ibid.*, 73.

le nom fait supposer cette origine, et Jubaianus devait habiter fort loin de Carthage, car il ne put se rendre au grand concile de 256[1]. Caesarea, la capitale de la Maurétanie Césarienne, renfermait dès lors une communauté de fidèles, quoique le plus ancien évêque connu de cette ville date du temps de Constantin[2]. Le vieux cimetière chrétien qu'on y a découvert semble remonter à l'époque des persécutions de Septime Sévère[3]. De plus, l'on a trouvé à Cherchel des épitaphes chrétiennes qui portent le symbole très ancien de l'ancre, et qui paraissent avoir été gravées au IIIe siècle[4]. Des inscriptions analogues, avec le même symbole de l'ancre, se rencontrent dans la ville voisine de Tipasa[5]; une autre est datée de l'année 238[6]. — Ces quelques faits suffisent à attester l'existence de communautés chrétiennes, même de plusieurs évêchés, en Maurétanie au temps de saint Cyprien. Pourtant les fidèles ne devaient pas être bien nombreux dans ce pays. Les Eglises devaient y être rares, clairsemées, presque toutes dans le voisinage du littoral. Si nous étions mieux renseignés, nous n'y trouverions sans doute rien de comparable à ces importants groupes d'Eglises que nous avons rencontrés en Proconsulaire, et même dans certaines parties de la Numidie. Le peu de place que tient la Maurétanie dans l'histoire religieuse de cette période, est un nouvel indice du fait déjà relevé : la force d'expansion du christianisme, comme de la civilisation romaine, diminue à mesure qu'on s'éloigne de Carthage.

Les documents relatifs aux conciles prouvent qu'il n'existait pas encore en Afrique de provinces ecclésiastiques distinctes[7]. L'organisation religieuse était alors complètement indépendante de l'organisation politique; pour les communautés de Numidie et de Maurétanie, comme pour celles de Proconsulaire, le seul centre était Carthage, métropole de toutes les chrétientés africaines. Sans doute, en certaines circonstances, on voit se dessiner

1) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, prooem.

2) Un évêque de Caesarea figure au concile d'Arles en 314 (Mansi, *Concil.*, t. II, p. 477 : Fortunatus episcopus, Deuterius diaconus, de civitate Caesariensi, provincia Mauritania).

3) Voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* I, § 2 (t. I, p. 14).

4) Gauckler, *Musée de Cherchel* (Paris, 1895), p. 36.

5) Gsell, *Tipasa*, dans les *Mélanges de l'École de Rome*, 1894, p. 406.

6) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 9289; *supplem.* 20856. — A Tipasa, dans les ruines de l'église dite *de l'évêque Alexandre* (fin du IVe siècle ou début du Ve), on a trouvé les tombeaux de neuf personnages qui sont appelés dans une inscription *justi priores*, et qui paraissent être des évêques de cette ville, les prédécesseurs d'Alexandre. D'après cela, Tipasa aurait eu des évêques très anciennement, sans doute dès le IIIe siècle (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20903, ligne 5; Duchesne, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1890, p. 116 et suiv.; Gsell, *Tipasa*, dans les *Mélanges de l'École de Rome*, 1894, p. 314).

7) Cf. Duchesne. *Origines du culte chrétien*, p. 17-18.

quelques traits des groupements futurs : ainsi, des évêques numides agissent de concert, rédigent des lettres collectives[1], et même l'un deux, l'évêque de Lambèse, semble avoir pris quelques initiatives[2]. Mais ces démarches communes s'expliquent par la nécessité et par les conditions géographiques. En fait, les évêques de Numidie agissent exactement comme ceux de Proconsulaire ; ils se rendent assez régulièrement aux conciles convoqués et présidés par Cyprien. Au printemps de 256, se rencontrent à Carthage soixante-et-onze évêques « aussi bien de la province d'Afrique que de la Numidie »[3]; au mois de septembre suivant, des évêques « de la province d'Afrique, de la Numidie, de la Maurétanie »[4]. Et dans les documents, procès-verbal ou lettre synodale, les signataires ne sont pas classés par province. Saint Cyprien, parlant au nom de l'Eglise de Carthage, ne considère nullement que son droit d'intervention puisse être contesté au delà des frontières politiques de la Proconsulaire. Lors de l'élection du pape Cornelius, il groupe dans une action commune tous les évêques africains; et, à ce propos, il écrit au nouveau pape, pour s'excuser d'avoir un peu tardé à le reconnaître : « Notre province s'étend au loin ; elle a encore la Numidie et la Maurétanie attachées à ses flancs[5]. » Dans toutes les grandes affaires du temps, question des *lapsi*, ou Novatianisme, ou baptême des hérétiques, il avise, consulte, réunit autour de lui dans les conciles, et fait agir de concert, les représentants de toutes les communautés de l'Afrique romaine, y compris celles des districts lointains de Tripolitaine ou de Maurétanie[6].

En somme, jusqu'à la fin du IIIe siècle, c'est uniquement la géographie qui décide du groupement des Eglises. Et c'est surtout grâce à sa situation géographique, à son rôle économique, que Carthage devient de plus en plus le centre religieux, la métropole du christianisme africain. Au temps de Cyprien, tous les

1) Saint Cyprien, *Epist.* 62 et 70.

2) Dans les deux lettres adressées aux évêques numides (*Epist.* 62 et 70), Januarius est nommé le premier, ce qui probablement n'est pas un hasard. Le Januarius de ces deux documents est presque sûrement Januarius, évêque de Lambèse, qui prit part au concile de 256 (*Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 6). Il semble avoir joui en Numidie d'une autorité particulière. Mais son rôle s'explique sans doute par ce fait que les évêques de la région, pour les affaires locales, se rencontraient dans sa ville épiscopale, qui était la capitale politique de la province.

3) « Nunc quoque cum in unum convenissemus tam provinciae Africae quam *Numidiae* episcopi numero septuaginta et unus... » (Saint Cyprien, *Epist.* 73, 1).

4) « Episcopi plurimi ex provincia Africa, *Numidia, Mauritania...* » (*Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, prooem.).

5) « Latius fusa est nostra provincia, habet etiam Numidiam et Mauritaniam sibi cohaerentes » (Saint Cyprien, *Epist.* 48, 3).

6) *Ibid.*, 70 ; 71 ; 72, 1 ; 73, 1 : 74, 1 ; *Sententiae episcoporum*, prooem., et 83-85.

évêques d'Afrique sont encore égaux en principe[1]; mais, en fait, l'évêque de Carthage joue dans toute la région, jusqu'en Maurétanie, le rôle d'un primat. Il convoque ses collègues dans sa ville épiscopale, qui est à tous égards la capitale de l'Afrique romaine; il préside leurs assemblées, se tient constamment en rapport avec eux, parle en leur nom. Son autorité morale s'étend au loin. Il est consulté par des évêques ou des communautés d'Espagne ou de Gaule[2]. Il traite d'égal à égal avec l'évêque de Rome, le soutient, le conseille ou le critique suivant les cas[3]. Les prêtres et les diacres romains témoignent à l'Eglise de Carthage une déférence toute particulière, et, dès l'année 250, ils écrivent à Cyprien : « Nous connaissons la foi de l'Eglise de Carthage, nous connaissons son organisation, nous connaissons son humilité[4] ». — Ainsi, dans les rapports avec les Eglises des autres contrées de l'Empire comme dans les affaires particulières à l'Afrique, l'évêque de Carthage est toujours au premier rang; avant d'en avoir le titre, il agit en primat d'Afrique. La prééminence de Carthage s'établit de plus en plus solidement, par la force des choses; elle est si bien acceptée de tous, qu'aucune protestation ne s'élève, et que cette primauté de fait entraînera plus tard une organisation spéciale de l'Afrique chrétienne. Quand la Numidie et la Maurétanie, puis la Byzacène et la Tripolitaine, seront constituées en provinces ecclésiastiques distinctes, ces provinces nouvelles, par une exception très significative, n'auront point de véritables métropolitains. Les évêques de chacune de ces provinces, groupés seulement autour de leur doyen, continueront de prendre part aux conciles de Carthage et de reconnaître pour leur chef commun l'évêque de Carthage.

Des œuvres de saint Cyprien et des documents contemporains, on peut tirer bien des renseignements sur l'organisation intérieure des communautés africaines à cette époque. Nous avons vu que, dès la fin du IIe siècle, la hiérarchie ecclésiastique y était constituée dans les grandes lignes, au moins à Carthage, où nous avons constaté alors l'existence d'un ordre sacerdotal à quatre degrés : évêques, prêtres, diacres, lecteurs[5]. Cette hiérarchie s'était complétée dans la première moitié du IIIe siècle, par l'adjonction de clercs inférieurs : des sous-diacres (*hypodiaconi*)[6], des

1) Saint Cyprien, *Epist.* 72, 3; *Sententiae episcoporum*, prooem.

2) Saint Cyprien, *Epist.* 67, 1 et 6; 68, 1.

3) *Ibid.*, 44-45; 47-48; 51-52; 59-60; 68; 72; 74.

4) *Ibid.*, 36, 3.

5) Voyez plus haut, *livr.*, I *chap.* I, § 2 (t. I, p. 17).

6) Saint Cyprien, *Epist.* 29; 34, 4; 35; 77, 3; 78, 1; 79; etc.

acolythes (*acoluthi*)[1], des exorcistes (*exorcistæ*)[2]. Désormais la hiérarchie sacerdotale, en Afrique, comprenait donc sept degrés : moins les *portiers*, qui ne sont pas mentionnés alors à Carthage, c'est la hiérarchie romaine à huit degrés, attestée par la lettre du pape Cornelius à Fabius d'Antioche en 251[3]. Quant à la hiérarchie des laïques et des demi-laïques, on trouve en Afrique au temps de Cyprien les mêmes groupements et la même organisation qu'au temps de Tertullien : catéchumènes[4], pénitents[5], *fideles* ou chrétiens baptisés[6], veuves[7], vierges[8], confesseurs[9].

Le clergé, outre les allocations diverses et les frais d'entretien, attribués à chacun suivant son rang[10], avait déjà dans la communauté certains privilèges sociaux; par exemple, un concile africain avait interdit aux fidèles, sous peine d'excommunication posthume, d'imposer par testament à aucun clerc les charges de tuteur ou de curateur[11]. Cependant, l'organisation restait assez démocratique. Le peuple continuait de jouer un rôle actif dans l'administration des affaires de la communauté. Il intervenait, au moins à titre consultatif, dans l'élection des clercs[12], et même, d'accord avec le clergé local et les évêques des cités voisines, dans l'élection ou la déposition de son évêque[13]. Il assistait souvent aux conciles, comme les prêtres et les diacres[14]. Cyprien, si jaloux de son autorité épiscopale, écrit directement aux fidèles de certaines communautés[15]. Quand il est absent de Carthage, il adresse souvent ses lettres aux laïques de son Eglise en même temps qu'au clergé[16], parfois aux laïques seuls[17] : non pas de simples lettres pastorales ou édifiantes, mais de véritables rapports où il rend compte de ses actes et les justifie. A lire ces messages épiscopaux, on sent que les simples fidèles ont encore le droit de dire leur mot dans les affaires de l'Eglise.

Nous ne reviendrons pas sur les détails matériels de l'organisation ecclésiastique : caisse commune, œuvres de bienfaisance, lieux de réunion, cimetières, cérémonies du culte, fêtes, liturgie[18].

1) S. Cyprien, *Epist.* 7 ; 34, 4 ; 45, 4 ; 52, 1 ; 77, 3 ; 78, 1 : etc.
2) *Ibid.*, 23 ; 69, 15.
3) Eusebe, *Hist. eccles.*, VI, 43, 11. — Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 330 et suiv.
4) Saint Cyprien, *Epist.* 8, 3 ; 73, 22 ; etc.
5) *Ibid.*, 55, 22-23 et 27-29 ; etc.
6) *Ibid.*, 66, 5 ; *De mortalit.*, 15 ; *De opere et eleemosyn.*, 8 : etc.
7) *Epist.* 7-8 ; *Testimon.*, III, 74 et 113 ; etc.
8) *Epist.* 4, 1 sqq. ; 55, 20 ; *De habit. virgin.*, 3 sqq.
9) *Epist.* 10, 1 sqq.; 12, 1 ; 15, 1 sqq. : 76, 1 sqq.; etc.
10) *Ibid.*, 34, 4 ; 39, 5.
11) *Ibid.*, 1, 1.
12) *Ibid.*, 38, 1 ; 67, 5.
13) *Ibid.*, 65, 1 sqq. ; 67, 5.
14) *Ibid.*, 19, 2; *Sententiae episcoporum*, prooem.
15) *Epist.* 58 ; 65.
16) *Ibid.*, 38-40 ; 81.
17) *Ibid.*, 17 ; 43.
18) Voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* I, § 2 (t. I, p. 11 et suiv.).

Les indications, relativement rares, que nous fournissent là-dessus saint Cyprien et ses contemporains, ne font ordinairement que confirmer les indications, autrement précises et abondantes, de Tertullien. L'Eglise de Carthage, nous l'avons vu, était déjà presque entièrement constituée à la fin du IIe siècle, et elle avait dès lors ses traditions; elle semble n'avoir guère innové pendant la première moitié du IIIe siècle. Relevons seulement quelques détails nouveaux, ou caractéristiques, qui marquent le degré de développement de l'institution ecclésiastique à cette époque. Saint Cyprien emploie le mot *dominicum* pour désigner soit le lieu où se rassemblent les fidèles, soit l'office liturgique[1]. Les chrétiens de Carthage n'ont pas encore de temple proprement dit; ils se réunissent tantôt dans leurs cimetières[2], tantôt dans leur maison commune, une maison ordinaire, où paraît seulement avoir été aménagée une abside pour le clergé[3]. Les clercs ne portent point de costume particulier. Le jour de son martyre, Cyprien était vêtu d'une tunique de lin (*linea*), d'une dalmatique (*dalmatica*), et d'un manteau (*lacerna byrrus*)[4] : c'était la tenue ordinaire des notables de ce temps. En certaines régions d'Afrique, les Eglises restaient fidèles à de vieilles coutumes; la Numidie conservera les siennes jusqu'au VIe siècle[5]. Saint Cyprien nous fait connaître un usage africain du temps, que d'ailleurs il condamnait : il nous dit que, dans plusieurs communautés, on employait l'eau, non le vin, pour la consécration eucharistique. Il écrivit à ce propos une lettre fort curieuse, par laquelle il justifiait et s'efforçait de rétablir la vraie pratique[6]. Ailleurs, il nous donne quelques renseignements sur la façon dont se célébrait l'office liturgique, notamment sur le *Sursum corda* : « L'évêque, dit-il, avant l'*oraison*, dit la *préface*; il prépare l'âme des frères en disant : *Sursum corda*! Le peuple répond : *Habemus ad Dominum*! On est averti ainsi qu'on doit songer seulement à Dieu[7]. » Ces renseignements précis sur la liturgie sont malheureusement très rares dans la littérature du temps.

L'Église d'Afrique, au milieu du IIIe siècle, n'a pas été inquiétée par de véritables hérésies. Les prétendus hérétiques que mentionne l'histoire religieuse de cette époque, n'étaient que des schismatiques; le malentendu portait, non sur des questions de

1) Saint Cyprien, *Epist.* 38, 2; 63, 16; *De opere et eleemosyn.*, 15.
2) *Acta proconsularia Cypriani*, 1.
3) Saint Cyprien, *Epist.* 39, 5; 40.
4) *Acta proconsularia Cypriani*, 5. — Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 368.
5) Saint Grégoire le Grand, *Epist.* I, 77.
6) Saint Cyprien, *Epist.* 63.
7) Saint Cyprien, *De dominic. orat.*, 31. — Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 170.

foi, mais sur des questions de discipline. Privatus, le « vieil hérétique de la colonie de Lambèse », avait été condamné simplement, nous dit-on, « pour des fautes nombreuses et graves »[1]. Pendant l'épiscopat de Cyprien, les révoltés d'Afrique, pas plus les Novatianistes que les partisans de Felicissimus, ne s'attaquent au dogme. Quant aux anciennes hérésies du IIe siècle, si vivantes et si menaçantes au temps de Tertullien, elles sont alors presque éteintes, au moins à Carthage. Saint Cyprien ne mentionne même pas les montanistes africains, ni cette petite secte des Tertullianistes, qui pourtant devait durer encore un siècle et demi[2]. Il parle incidemment des Marcionites, des Valentiniens, des Apellétiens, des Patripassiens, des Ophites et autres Gnostiques, mais sans les combattre directement[3]. Sans aucun doute, il ne les jugeait plus dangereux. — Le danger, pour l'Église, venait alors seulement du paganisme, et, plus encore, d'elle-même.

La longue paix religieuse et les progrès du christianisme avaient eu pour conséquence un grand relâchement des mœurs et de la discipline. Beaucoup de fidèles réglaient leur vie sur des pensées et des ambitions toutes profanes, amour de l'argent, du luxe et des plaisirs; ce qui les entraînait souvent au mépris de l'autorité ecclésiastique. « Chacun, nous dit-on, ne songeait qu'à augmenter son patrimoine. On oubliait ce que les croyants avaient fait auparavant sous les apôtres ou auraient dû toujours faire. On brûlait d'une insatiable cupidité, et l'on ne travaillait qu'à grossir sa fortune. Plus de dévotion chez les prêtres, plus de foi chez les ministres du culte, plus de miséricorde dans les œuvres, plus de discipline dans les mœurs. Les hommes se teignaient la barbe, les femmes se fardaient; on altérait l'ouvrage de Dieu en se peignant les yeux, en changeant la couleur de ses cheveux. Pour tromper les cœurs des simples, on usait d'artifice et de fraude; pour circonvenir les frères, on ne reculait pas devant la fourberie. On s'unissait aux infidèles par le lien du mariage, prostituant ainsi aux Gentils les membres du Christ. Non seulement l'on jurait témérairement, mais encore l'on se parjuration; méprisait orgueilleusement les chefs de l'Église, on s'injuriait avec des mots empoisonnés, on était séparé l'un de l'autre par des haines tenaces »[4]. Des clercs mêmes donnaient l'exemple du désordre. A Carthage, un groupe de prêtres ambitieux et jaloux combattit l'élection de Cyprien, puis sans cesse conspira contre

1) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 10.

2) Les montanistes ne sont mentionnés alors que dans la lettre de Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce (*Ibid.*, 75, 7).

3) *Ibid.*, 73, 4-5; 74, 2 et 7-8. — Cf. 75, 5.

4) Saint Cyprien, *De lapsis*, 6.

lui[1]. Dans une autre communauté, nous voyons un diacre en révolte ouverte contre son évêque[2]. Ailleurs, il est question de gros scandales causés par des vierges consacrées à Dieu[3]. Les évêques eux-mêmes n'étaient pas toujours irréprochables. Quelques-uns étaient soupçonnés d'aimer trop la bonne chère, de servir « non la religion, mais leur ventre »[4]. D'autres compromettaient leur dignité dans des entreprises commerciales ou d'équivoques affaires d'argent. « La plupart des évêques, dit saint Cyprien, eux qui devraient exhorter tous les autres et leur donner l'exemple, méprisaient leurs divines fonctions, et se faisaient les intendants des grands de ce monde. Ils quittaient leur chaire, abandonnaient leur peuple, pour voyager dans des provinces étrangères et chercher à s'enrichir dans un commerce lucratif. Tandis que leurs frères avaient faim dans l'Église, ils voulaient avoir de l'argent en abondance, ils s'appropriaient des biens-fonds par ruse et par fraude, ils augmentaient leur gain par l'usure »[5]. — Le tableau, sans doute, est poussé au noir. Mais le témoignage de saint Cyprien n'en est pas moins formel ; et les faits qu'il cite trahissent, dans les communautés d'Afrique, un affaiblissement de la discipline et de la foi.

Ce qui prouve la gravité et la profondeur du mal, c'est la conduite d'innombrables chrétiens au début de la persécution de Dèce. Partout, à la première nouvelle de l'édit, les apostasies se multiplièrent[6]. A Carthage, on n'attendit même pas la sommation d'un magistrat. On profita du délai accordé pour courir au Capitole[7]. On était si pressé de sacrifier aux idoles, que les autorités païennes ne pouvaient suffire à leur tâche et durent souvent ajourner au lendemain les impatients renégats[8]. D'autres chrétiens se procuraient à beaux deniers comptants un faux certificat de sacrifice[9]. Des clercs, même des évêques, apostasiaient publiquement, et entraînaient avec eux une partie des fidèles[10]. Et beaucoup de ceux qui avaient confessé vaillamment leur foi, n'étaient guère moins éloignés du véritable esprit chrétien. Ils se querellaient, vivaient joyeusement, et causaient des scandales de tout genre jusque dans les prisons[11]. Les confesseurs de Carthage, dans leurs prétentions orgueilleuses, allaient jusqu'à méconnaître l'autorité

1) Pontius, *Vita Cypriani*, 5 ; Saint Cyprien, *Epist.* 14, 4 ; 15, 1 ; 16, 1-2 ; 17, 2 ; etc.
2) Saint Cyprien, *Epist.* 3, 1 sqq.
3) *Ibid.*, 4, 1.
4) *Ibid.*, 65, 3.
5) Saint Cyprien, *De lapsis*, 6.
6) *Ibid.*, 7.
7) *Ibid.*, 8 ; 24.
8) *Ibid.*, 8.
9) *Ibid.*, 27-28.
10) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 10 ; 65, 1.
11) *Ibid.*, 11, 1 ; 13, 5 ; 14, 3.

de leur évêque, presque à s'insurger contre lui[1]. Puis des prêtres, des diacres groupèrent autour d'eux les mécontents ; leur rivalité jalouse aboutit au schisme en pleine persécution[2]. Pendant plusieurs années, on verra des évêques et des prêtres schismatiques se concerter à Carthage ou poursuivre leurs intrigues à travers l'Afrique[3]. Pour enrayer le mal et rétablir la discipline, il faudra toute l'énergie et l'habileté de saint Cyprien.

II

Les persécutions. — Le paganisme dans l'Afrique de ce temps. — Les chrétiens rendus responsables de tous les malheurs. — Attitude des païens. — Caractère nouveau des persécutions locales. — Persécution de Dèce. — Craintes de persécutions sous Gallus. — La peste à Carthage. — Persécution de Valérien. — Nombreux martyrs. — Édit de tolérance de Gallien.

Telle était la situation matérielle et morale de l'Église d'Afrique en 250, au moment où éclata la persécution de Dèce. Malgré la paix religieuse qui durait depuis plus de trente-cinq ans, la haine des païens n'avait pas désarmé. Et la masse de la population était encore païenne. Le nombre des évêchés mentionnés par les documents ne doit pas faire illusion sur l'importance relative du christianisme dans la contrée. La plupart des cités n'avaient en Afrique, du moins en Proconsulaire et en Numidie, qu'un étroit territoire ; chaque communauté ne comprenait guère que les fidèles d'une seule ville ou d'un seul bourg. Les évêchés seront quatre ou cinq fois plus nombreux au temps de saint Augustin. Pendant l'épiscopat de Cyprien, la grande majorité de la population s'en tenait à ses religions traditionnelles.

Et ces religions parlaient encore à l'âme des foules. De cette époque datent beaucoup d'ex-voto, beaucoup d'inscriptions relatives à des constructions de temples ou d'autels. En voici quelques exemples, pris entre cent. A Auzia, ville de Maurétanie, on élève en 235 un temple à la Santé[4] ; en 252, un monument à la Victoire[5] ; dans la première moitié du siècle, on y consacre une série d'ex-voto à Caelestis et aux Dieux Célestes[6]. En 256, pendant que son évêque Pudentianus se rend au grand concile de

1) *Epist.* 15, 1 et 4 ; 20, 2 ; 23.
2) *Ibid.*, 14, 4 ; 15, 1 ; 16, 2-3 ; 17, 2 ; 41-43.
3) *Ibid.*, 59, 9-11.
4) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20747.
5) *Ibid.*, 20748.
6) *Ibid.*, 20743-20746.

Carthage[1], la « république de Cuicul », cité numide, se voue « à la divinité et à la majesté des empereurs[2] ». Au milieu du IIIe siècle appartiennent la plupart des dédicaces gravées à l'entrée de la grotte du dieu Bacax au Djebel-Taïa, près de Guelma[3]. En Proconsulaire comme dans les autres provinces, les vieilles divinités puniques, assimilées à des dieux romains, gardent leurs dévots. De ce temps datent une multitude d'ex-voto à Baal-Saturne, trouvés sur le Bou-Kournein[4], ou à Thignica[5]. Et Caelestis est toujours très populaire : vers 265, Celsus, proclamé empereur à Carthage, y est revêtu du peplum de la déesse[6].

La foule restait donc fidèle à ses dieux, et s'irritait de voir une secte les renier. On accusait les chrétiens d'impiété, et on leur reprochait d'être cause de tous les malheurs. Or c'étaient des temps assez tristes, surtout pour l'Afrique, où l'anarchie et les guerres civiles qui désolaient tout l'Empire s'aggravaient encore d'autres maux, incursions de barbares, peste ou famine. Depuis la proclamation des Gordiens à Thysdrus et à Carthage, au printemps de 238, une malédiction divine semblait peser sur toute la contrée, naguère encore si prospère. A la première nouvelle de cette révolte, le légat de Numidie, Capellianus, dévoué à Maximin et surtout ennemi des Gordiens, avait marché sur Carthage avec la troisième légion. Après une victoire complète, remportée sous les murs de la capitale, il avait mis le pays à feu et à sang, dévasté systématiquement la malheureuse province, qui ne se releva pas de ce coup[7]. Le nouvel empereur, Gordien III, pour venger son père et son aïeul, avait licencié la légion de Lambèse, et compromis encore, de ce côté, la sécurité

1) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 71.

2) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20155.

3) *Ibid.*, VIII, 5504-5518 ; *supplem.*, 18828-18857. — Celles de ces dédicaces qui sont datées vont de l'année 211 à l'année 283.

4) Toutain, *Mélanges de l'École de Rome*, 1892, p. 19 et suiv. ; *De Saturni dei in Africa romana cultu*, 1894.

5) Ph. Berger et Cagnat, *Le sanctuaire de Saturne à Aïn-Tounga*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1889, p. 207 ; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 14912-15199.

6) Trebellius Pollion, *Tyranni triginta*, 29. Le temple de Caelestis à Dougga date de la première moitié du IIIe siècle. Cf. Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les Monuments historiques de la Tunisie*, I (*Les Temples païens*), p. 25 et suiv. — Signalons encore, durant la même période, la construction d'une série de temples consacrés aux Victoires de divers empereurs : temple des Victoires de Caracalla à Thaca (*ibid.*, p. 99); temple des Victoires de Sévère Alexandre à Sua (*ibid.*, 97) ; temple des Victoires de Gordien III à Thuraria (*ibid.*, p. 98). De l'année 261 est daté l'un des ex-voto au « Dieu éternel » (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 21581).

7) Hérodien, VII, 9 ; Capitolin, *Maximin.*, 19 ; *Gordian.*, 15-16 ; *Corpus inscript. lat.*, VIII, 2170. — Cf. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique* (Paris, 1892), p. 166 et suiv. ; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines* (Paris, 1896 et suiv.), t. I, p. 435 et suiv.

de l'Afrique romaine[1]. En 240, avait éclaté une autre insurrection, celle de Sabinianus, qu'avait réprimée le procurateur de la Maurétanie Césarienne[2]. Le spectacle de ces désordres et de ces guerres civiles avait enhardi sans doute les tribus indigènes; car, dans les années suivantes, les soulèvements se multiplient. Vers 253, des bandes de barbares saccagent une partie de la Numidie et enlèvent de nombreux chrétiens; sur la requête de huit évêques de la région, on ouvre une souscription à Carthage pour le rachat des prisonniers[3]. En 254, nous voyons un officier, près de Bouira, consacrer un ex-voto en souvenir d'une victoire sur les barbares[4]. Pour rétablir la paix en Afrique, Valérien s'était décidé à reconstituer à Lambèse la troisième légion[5]. Elle eut bientôt à lutter contre une formidable insurrection d'indigènes, qui s'étendit à toute la Kabylie, au pays des Babors et aux régions voisines (258-260). Le légat de Numidie, C. Macrinius Decianus, finit par dompter la plupart des rebelles[6]; et l'un des principaux chefs de l'insurrection, le cheik Faraxen, fut vaincu et tué par un officier d'Auzia[7]. Mais ces troubles et ces luttes sans cesse renaissantes épuisaient l'Afrique romaine. Dans l'intervalle, une terrible peste avait décimé la population de Carthage[8]; à plusieurs reprises, la sécheresse avait engendré la famine, le mal endémique de ces contrées[9]. Et de tous ces maux, guerres civiles, incursions de barbares, famine ou peste, les païens prétendaient rendre responsables les chrétiens, qui, en refusant aux dieux l'hommage traditionnel, déchaînaient sur le monde la colère du ciel[10].

Cependant l'on ne signale point alors en Afrique, comme au temps de Septime Sévère, de véritables émeutes populaires contre les chrétiens. La haine du vulgaire se traduisait plutôt par des injures et des menaces, que par des actes. Souvent, il est vrai, l'on cria au cirque, à l'amphithéâtre : « Cyprien au lion[11] ! » ;

1) *Corpus inscript. lat.*, VIII, p. xx; Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, p. 170.

2) Capitolin, *Gordian.*, 23.

3) Saint Cyprien, *Epist.* 62.

4) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20827. — Cf. *ibid.*, VIII, 9045; Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, p. 53 et suiv.

5) Cagnat, *ibid.*, p. 171.

6) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 2615. — Cf. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, p. 55 et suiv.; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, I, p. 448 et suiv.

7) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 9047. — D'autres inscriptions qui mentionnent aussi des luttes contre les indigènes, semblent dater également du IIIe siècle (*ibid.*, 2786; 3275; *supplem.*, 18219; 18275; 21486).

8) Saint Cyprien, *De mortalit.*, 1 sqq.; *Ad Demetrian.*, 10-11; Pontius, *Vita Cypriani*, 9-10.

9) Saint Cyprien, *Ad Demetrian.*, 2-3; 5; 7-8.

10) *Ibid.*, 25.

11) Pontius, *Vita Cypriani*, 7; saint Cyprien, *Epist.* 59, 6.

et nous connaissons quelques cas isolés de violences[1]. Mais, en général, la foule se contentait d'applaudir aux persécutions; elle n'en prenait plus l'initiative, n'y jouait plus guère de rôle actif. Son attitude, dans les chroniques religieuses du temps, trahit plus de curiosité que d'hostilité. Et même, dans la relation du martyre de Flavianus, nous voyons que des païens, ses anciens élèves et ses amis, cherchent à le sauver[2]. Peut-être les longues années de paix avaient-elles, malgré tout, atténué un peu le fanatisme, et, sans rien changer aux sentiments, établi un *modus vivendi*, une tolérance de fait. D'après tous les indices, les persécutions du milieu du IIIe siècle, bien qu'approuvées par la population païenne, ont ordinairement conservé en Afrique le caractère de persécutions officielles, commencées et poursuivies sur l'ordre des empereurs, conduites par les représentants du pouvoir central, souvent, par exemple à Cirta, avec l'aide des magistrats municipaux[3].

L'empereur Dèce, qui inaugura le système des persécutions générales, paraît avoir été un assez honnête homme, d'esprit borné, qu'aveuglaient des préjugés politiques. Il rêvait de restaurer le passé, ce qui l'entraînait à méconnaître le présent; il ensanglanta l'empire, en croyant faire œuvre de bon administrateur. Par un édit, qui fut promulgué dans les premiers jours de l'année 250, il ordonna à tous les chrétiens d'abjurer leur religion, et de prendre part aux cérémonies officielles; quiconque s'y refuserait devait être arrêté, condamné à mort ou exilé, avec confiscation des biens[4]. A Rome, la persécution commença presque aussitôt et fut très violente ; une des premières victimes fut le pape Fabianus, martyrisé le 20 janvier[5]; beaucoup de chrétiens, clercs ou laïques, furent emprisonnés; d'autres apostasièrent. L'édit fut très vite connu et publié en Afrique. On fixa un délai pour l'abjuration[6]. L'épreuve paraît avoir eu la forme d'une *supplicatio*, imposée à tous les citoyens ou sujets de l'Empire. A Carthage, la cérémonie avait lieu au Capitole[7], en présence des magistrats, auxquels étaient adjoints cinq commissaires choisis parmi les notables de la ville[8].

La nouvelle de l'édit avait produit, dans les communautés africaines, une sorte de terreur panique. Une partie des fidèles

1) Saint Cyprien, *ibid.*, 40. — Cf. *ibid.*, 6, 4 : « ferocientis populi impetum »; 56, 1 : « populi frementis impetum. »

2) *Passio Montani, Lucii et aliorum*, 12; 15; 19-20.

3) *Passio Jacobi et Mariani*, 5 et 9. — Cf. saint Cyprien, *Epist.* 43, 3; 56, 1.

4) Saint Cyprien, *De lapsis*, 8 sqq.

5) Saint Cyprien, *Epist.* 9, 1; *Catal. liber.* (Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 5).

6) Saint Cyprien, *De lapsis*, 2-3.

7) *Ibid.*, 8; *Epist.* 59, 13.

8) *Epist.* 43, 3.

s'étaient enfuis à l'aventure[1]. Mais beaucoup d'autres avaient immédiatement résolu d'abjurer. « Aussitôt, dit saint Cyprien, dès les premiers mots et les premières menaces de l'ennemi, un très grand nombre de nos frères trahirent leur foi; ils n'ont point succombé sous les coups de la persécution, ils ont succombé par une chute volontaire »[2]. A Carthage, les chrétiens montèrent en foule au Capitole[3], pressés de se mettre en règle avant l'expiration du délai. Des pères de famille traînaient avec eux leurs enfants, leur femme, et les forçaient à sacrifier[4]. D'autres, retenus par la honte ou mieux pourvus d'argent, se contentaient d'acheter à quelque fonctionnaire subalterne un *libellus* ou certificat de sacrifice. De là deux sortes de *lapsi* ou renégats : les *sacrificati*, ceux qui avaient réellement sacrifié; et les *libellatici*, ceux qui s'étaient tirés d'affaire par un certificat[5]. A en juger par certaines scènes caractéristiques, et par les difficultés qu'allait soulever partout la question des *lapsi*, les renégats ont dû être fort nombreux dans toutes les communautés d'Afrique. Parmi eux figuraient souvent des prêtres et des diacres, quelquefois l'évêque[6]. A Carthage, quelques clercs avaient donné l'exemple de la faiblesse; d'autres s'étaient cachés ou enfuis[7]. L'évêque lui-même, quoique pour des raisons différentes, avait cru devoir quitter la ville dès le mois de janvier[8]; et une sentence de confiscation avait été prononcée contre lui[9]. Pendant sa longue absence, qui dura plus d'un an, il ne put surveiller que de loin sa communauté; il dut en laisser le gouvernement effectif aux prêtres et diacres restés à leur poste[10], puis à une commission nommée par lui, composée de deux prêtres et de deux ou trois évêques voisins[11].

Ce n'étaient là que les préliminaires de la persécution. Une fois le délai légal expiré, la persécution proprement dite commença. De nombreux chrétiens furent arrêtés et emprisonnés à Carthage[12]: Rogatianus, Felicissimus, Lucianus, Paulus, Mappalicus[13], et bien d'autres, même des femmes et des enfants[14]. Puis l'on instruisit leur procès, et, de jour en jour, s'enrichit le

1) Saint Cyprien, *Epist.* 24; 34, 4: 38, 1; *De lapsis*, 3.

2) *De lapsis*, 7.

3) *Ibid.*, 8 et 24; *Epist.* 30, 13.

4) *De lapsis*, 9; *Epist.* 24.

5) *De lapsis*, 27-28; *Epist.* 55, 14. — On a retrouvé récemment, sur des papyrus égyptiens, deux *libelli* ou certificats de sacrifice. Ils ont la forme d'une lettre adressée par l'apostat aux magistrats (*Theolog. Literaturzeit.*, 1894, p. 38 et 62).

6) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 10; 65, 1.

7) *Ibid.*, 34, 4; 40.

8) *Ibid.*, 5, 1; 6, 1; 7, 1; 8, 1; etc.

9) *Ibid.*, 66, 4.

10) *Ibid.*, 5, 1; 14, 2.

11) *Ibid.*, 41, 1.

12) *Ibid.*, 5, 1-2; 10, 1; 12, 1; 22, 2.

13) *Ibid.*, 6; 10; 22, 2.

14) *Ibid.*, 6, 3.

martyrologe africain[1]. Mappalicus, traduit devant le tribunal du proconsul, et mis à la question, succomba au milieu des tourments[2]; Paulus et d'autres périrent des suites de leurs tortures[3]; beaucoup moururent de faim en prison[4]. Un grand nombre de chrétiens furent exilés; et l'on confisqua leurs biens, comme ceux des exilés volontaires[5]. Enfin, les bourreaux se lassèrent. Vers la fin de 250, on remit en liberté ceux des confesseurs qui avaient résisté à tant de misères[6]. La persécution cessa complètement au printemps de 251; et Cyprien put rentrer à Carthage quelques jours après Pâques[7].

Dès l'année suivante, on redouta en Afrique de nouvelles violences[8]. Gallus, proclamé empereur à la mort de Dèce dans l'été de 251, venait de lancer un édit, qui ordonnait de célébrer partout des sacrifices publics[9]. Les chrétiens de Rome avaient été aussitôt inquiétés. Le pape Cornelius, qui avait été élu en mars 251 après une longue vacance du siège, fut exilé à Centumcellæ vers la fin de 252[10]; il y mourut dans l'été de 253, probablement de mort naturelle[11]. Son successeur, le pape Lucius, fut exilé à son tour, puis rappelé quelques mois plus tard[12], et mourut au printemps de 254[13]. Pendant ces années-là, les évêques africains suivaient avec attention les événements de Rome, félicitaient Cornelius lors de son exil[14], Lucius lors de son rappel[15], et s'attendaient toujours à voir la persécution éclater autour d'eux[16]. L'édit de Gallus avait été acclamé par la foule au cirque de Carthage[17]; et les Églises locales avaient en hâte réglé leurs affaires intérieures, pour être prêtes à tout[18]. Cette fois, pourtant, les craintes furent vaines, sans doute grâce aux compétitions d'empereurs et à l'esprit tolérant des proconsuls. En fait, l'édit de Gallus ne paraît avoir été suivi en Afrique d'aucune violence.

Ce qui explique peut-être aussi la tolérance officielle, c'est le terrible fléau qui, dans ces années-là, désolait la contrée. La peste, venue d'Éthiopie et d'Égypte, avait poursuivi sa marche

1) Saint Cyprien, *Epist.* 10, 1-2.
2) *Ibid.*, 10, 4; 22, 2; 27, 1.
3) *Ibid.*, 22, 2; 27, 1.
4) *Ibid.*, 12, 1-2; 22, 2.
5) *Ibid.*, 24; 38, 1.
6) *Ibid.*, 14, 2.
7) *Ibid.*, 43, 7; *De lapsis*, 1.
8) *Epist.* 57, 1; 58, 1.
9) *Ibid.*, 59, 6.
10) *Ibid.*, 60, 1. — Cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 150; *Les origines chrétiennes*, p. 427.
11) Saint Cyprien, *Epist.* 61, 3; 67, 6; 68, 5. — Le titre de *martyr* donné à Cornelius s'explique probablement par ce fait qu'il mourut en exil. Cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. CCLX et 151.
12) Saint Cyprien, *Epist.* 61, 1.
13) *Ibid.*, 68, 5. — Cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. CCLX et 7.
14) Saint Cyprien, *Epist.* 60.
15) *Ibid.*, 61.
16) *Ibid.*, 57, 1; 58, 1.
17) *Ibid.*, 59, 6.
18) *Ibid.*, 57.

à travers le monde romain. Pendant près de vingt ans, elle attaqua l'une après l'autre diverses régions de l'Empire; elle décima tour à tour la population d'Alexandrie et celle de Rome, les armées de Valérien, les tribus des Goths[1]. Elle atteignit Carthage assez vite, probablement en 252, et elle y fit d'effrayants ravages. Cyprien et son biographe nous ont décrit l'affolement de la grande ville, les rues encombrées de cadavres, les terreurs superstitieuses de la foule, l'explosion de toutes les passions mauvaises, les égoïsmes et les lâchetés, les scènes de désertion et de spoliation[2]. Seule, la charité des chrétiens, soutenus par l'exemple de leur évêque, avait héroïquement lutté contre le mal et tenté de secourir toutes les détresses, sans distinction de race ni de religion[3]. On sut peu de gré aux chrétiens de leur générosité; mais, au milieu du désarroi général, l'édit de Gallus resta lettre morte.

Il n'en fut pas de même des édits de Valérien, qui donnèrent dans toute l'Afrique le signal d'une véritable chasse aux chrétiens. Reprenant la politique de Dèce, mais avec plus de clairvoyance et d'habileté, l'empereur Valérien affecta de voir surtout dans les communautés chrétiennes des associations non autorisées. Et il visa plus juste en frappant la religion ennemie dans ses chefs et dans son organisation. Par un premier édit (août 257), il ordonna aux évêques, prêtres et diacres, de participer aux cérémonies du culte officiel, sous peine d'exil; et il défendit à tous chrétiens, sous peine de mort, de tenir des assemblées ou d'entrer dans leurs cimetières[4]. Dès que l'édit fut connu en Afrique, le proconsul Paternus manda l'évêque de Carthage, le somma vainement d'obéir, et l'exila à Curubis (30 août 257)[5]. En Numidie surtout, les ordres de l'empereur furent exécutés avec une impitoyable rigueur. Non seulement le légat exila plusieurs évêques[6], mais il condamna aux travaux forcés de nombreux fidèles et des clercs de tout rang, sans doute pour contravention à l'article de l'édit qui interdisait les assemblées. Tous ces malheureux furent enfermés dans les mines ou carrières de la région. Une lettre de consolation, que Cyprien leur envoya de Curubis vers la fin de 257, est adressée à neuf évêques et à leurs compa-

1) Eutrope, IX, 5 (sous Gallus, entre 251 et 253); Trebellius Pollion, *Gallieni duo*, 5 (en 262); saint Jérôme, *Chron. ad ann.* 2269 (en 251); Orose, VII, 21; Jornandes, *Getic.*, XIX, 104 (éd. Mommsen, dans les *Monumenta Germaniae historica*).

2) Pontius, *Vita Cypriani*, 9; saint Cyprien, *Ad Demetrian.*, 10-11; *De mortalit.*, 1.

3) Pontius, *Vita Cypriani*, 9-10.

4) *Acta proconsularia Cypriani*, 1.

5) *Ibid.*, 1-2.

6) *Passio Jacobi et Mariani*, 2-3.

gnons, prêtres, diacres, ou laïques[1]. D'après la triple réponse, les condamnés étaient répartis en trois groupes, dont l'un aux mines de Sigus[2]. Cette ville (aujourd'hui *Bordj-ben-Zekri*) était située au Sud-Est de Cirta. Non loin de là, à Aïn-Smara, on a découvert récemment des carrières d'albâtre qui ont été exploitées par les Romains; et l'on s'est demandé si ce ne sont pas là quelques-unes de ces galeries où furent relégués tant de chrétiens au temps de saint Cyprien[3]. Quoi qu'il en soit, ces lettres éloquentes, échangées entre les héroïques forçats de Numidie et le glorieux exilé de Curubis, attestent à la fois l'étendue de la persécution, la cruelle ponctualité des agents de l'empereur, et la vaillante attitude des Eglises d'Afrique.

Valérien se crut sans doute à la veille de venir à bout du christianisme. Poussant plus loin encore dans la même voie, il espéra pouvoir anéantir les communautés, ou du moins les affaiblir à jamais, y détruire toute force de résistance, en supprimant tous ceux qui y exerçaient un ascendant en raison de leurs fonctions sacerdotales ou de leur rang dans le monde. Et il envoya d'Orient au sénat son second édit (juillet 258). En vertu de ces nouvelles instructions, les évêques, les prêtres et les diacres devaient être décapités; les sénateurs et les chevaliers convaincus d'être chrétiens seraient dépouillés de leurs biens et dégradés, puis, s'ils s'obstinaient, seraient mis à mort; les matrones seraient exilées, et leur fortune confisquée; les *Césariens*, ou agents impériaux, qui avouaient appartenir à la secte, seraient privés de leurs biens et inscrits parmi les esclaves des domaines du fisc[4]. L'effet de cet édit ne se fit pas attendre à Rome : le pape Xystus, surpris dans un cimetière, y fut décapité avec quatre diacres, le 6 août 258[5]. Tous les gouverneurs de provinces avaient reçu directement, par lettres, les instructions de l'empereur[6]. Aussi voyons-nous qu'en Afrique l'édit fut appliqué presque aussitôt. Vers la fin d'août, le proconsul Galerius Maximus, se trouvant à Utique, y fit exécuter plusieurs centaines de chrétiens, ceux qu'on appela *Massa Candida*, la « Masse Blanche »[7]. Le 14 septembre, saint

1) Saint Cyprien, *Epist.* 76.

2) *Ibid.*, 77-79.

3) Le Blant, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1894, p. 345-346. — Notons cependant que les galeries d'Aïn-Smara appartenaient à des carrières de marbre et d'albâtre, tandis que les confesseurs numides étaient enfermés dans des mines d'or et d'argent (saint Cyprien, *Epist.* 76, 2; 77, 3).

4) Saint Cyprien, *Epist.* 80, 1.

5) *Ibid.*, 80, 1; Pontius, *Vita Cypriani*, 14; *Catal. liber.* (Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 7).

6) Saint Cyprien, *Epist.* 80-81.

7) Prudence, *Peristephanon*, XIII, 76-87; saint Augustin, *Sermon.* 306 et 311, 10; *Kalendarium Carthaginense* (Ruinart, *Acta martyrum*, éd. de 1713, p. 618); *Martyrol. Hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. LXXI.

Cyprien, revenu d'exil, fut martyrisé à Carthage [1]. Pendant près d'une année, l'on ne cessa guère, en Afrique, de massacrer des chrétiens. On rencontrait alors, sur les routes de Numidie, des bandes de soldats, qui fouillaient les bourgs et les fermes pour y arrêter les suspects; des groupes de fidèles, que l'on conduisait aux magistrats du municipe voisin ou bien au gouverneur de la province; même des évêques qu'on ramenait d'exil pour instruire de nouveau leur procès [2]. Le 26 janvier 259, périt sans doute Théogène, évêque d'Hippone [3]. Le 30 avril, eut lieu le martyre des évêques Agapius et Secundinus, à Cirta ou à Lambèse [4]; le 6 mai, le martyre de Jacobus, de Marianus et de leurs compagnons, arrêtés près de Cirta, amenés au camp de Lambèse, et mis à mort par ordre du légat de Numidie [5]; le 23 mai, à Carthage, le martyre de Lucius, de Montanus, de Julianus, de Victoricus [6], et, le 25 mai, le martyre de Flavianus [7]. La persécution durait alors depuis deux ans, de plus en plus sanglante; et elle ne cessa qu'en 260, en vertu de l'édit de tolérance de Gallien [8]. A en juger par le nombre des victimes connues, c'était la plus cruelle épreuve qu'eût encore traversée l'Afrique chrétienne.

III

Contre-coup des persécutions sur l'histoire intérieure des communautés africaines. — Affaire des *lapsi*. — Schisme de Felicissimus. — Le Novatianisme en Afrique. — Les évêques schismatiques de Carthage. — La question du baptême des hérétiques. — Les Églises africaines et l'Église de Rome. — Conséquences de toutes ces luttes et controverses.

Ce temps de souffrances a été aussi un temps de crises, et de crises très graves, dans le développement interne des Églises d'Afrique. Les premières difficultés, dès 250, vinrent du grand nombre des apostasies, surtout des prétentions des apostats et de l'appui qu'ils trouvèrent dans une partie du clergé. Ce fut l'origine de violents débats, qui divisèrent les communautés et aboutirent à des schismes. Ces schismes eux-mêmes suscitèrent indirectement, entre les catholiques, de nouvelles controverses

1) *Acta proconsularia Cypriani*, 2-6; Pontius, *Vita Cypriani*, 14-19.

2) *Passio Jacobi et Mariani*, 2-5; 9.

3) Saint Augustin, *Sermo* 273, 7. — Cf. *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 14.

4) *Passio Jacobi et Mariani*, 3 et 11.

5) *Ibid.*, 11-13.

6) *Passio Montani, Lucii et aliorum*, 12-15.

7) *Ibid.*, 20-23. — Sur les dates et les circonstances de tous ces martyres, que nous nous contentons ici de mentionner, voyez plus loin, même *livre*, *chap.* VI.

8) Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, 13.

sur des questions de discipline ; et ces controverses brouillèrent si bien Carthage et Rome, qu'elles menacèrent un moment de compromettre l'unité du catholicisme naissant.

On se rappelle que d'innombrables chrétiens, d'une façon ou d'autre, avaient renié leur foi dès le début de la persécution de Dèce. Beaucoup le regrettèrent vite, dès que le danger fut passé. Il y eut dès lors, dans chaque communauté, un groupe compact de *lapsi* ou apostats, qui demandaient avec instance leur réintégration. Dans bien des Eglises, il se forma plusieurs partis : un parti des indulgents, prêts à toutes les concessions et à toutes les complaisances pour rétablir la paix au plus vite; un parti des puritains, qui systématiquement refusaient tout pardon aux renégats; un parti des politiques, qui prudemment ajournaient la décision définitive, mais qui, en attendant, imposaient une sévère pénitence. Ce qui compliquait encore la question, c'était l'attitude de beaucoup de *lapsi*. Forts de leur nombre même, ils se refusaient à toute pénitence ; ils ne craignaient pas de parler haut, d'exiger impérieusement et insolemment, sans conditions, l'oubli du passé [1]. Et cela en pleine persécution.

Généralement repoussés par leur évêque, les *lapsi* se tournèrent vers les confesseurs. On accordait alors à ceux qui avaient souffert pour la foi une autorité particulière ; on admettait même, dans une certaine mesure, qu'ils pouvaient faire bénéficier de leurs mérites les autres fidèles. Déjà, dans les persécutions de la fin du IIe siècle, des confesseurs avaient délivré des billets d'indulgence ; et Tertullien avait protesté contre l'abus qui s'en faisait autour de lui [2]. Le souvenir de cette pratique s'était conservé dans les communautés africaines. Au milieu même de la persécution, jusque dans les prisons, les *lapsi* commencèrent à circonvenir les confesseurs, à les flatter, pour obtenir d'eux ou par eux leur réintégration dans l'Eglise. Beaucoup de confesseurs se laissèrent prendre à ces flatteries ou aux suggestions de l'orgueil, empiétèrent sans façon sur les attributions des évêques, et délivrèrent des billets d'indulgence (*libelli*), qui impliquaient un pardon complet, sans condition. A un certain moment, nous dit-on, on en distribuait chaque jour plusieurs milliers [3]. Il y a là, probablement, quelque exagération ; malgré tout, le scandale était grand. Dans leur généreux et téméraire entraînement, les confesseurs ne prenaient même plus la peine d'examiner le cas de chacun; ils pardonnaient en bloc, délivrant des

1) Saint Cyprien, *De lapsis*, 30; *Epist.* 15, 3; 16, 1.

2) Tertullien, *Ad martyr.*, 1; *De pudic.*, 22.

3) Saint Cyprien, *Epist.* 20, 2.

billets qui admettaient à la communion « un tel avec les siens »[1]. Le principal distributeur d'indulgences était un certain Lucianus, emprisonné à Carthage, qui au nom du martyr Paulus, mort en prison à la suite des tortures, accueillait toutes les requêtes et mettait en circulation d'innombrables *libelli*[2]. La nouvelle s'en répandit au loin : de Rome même, on sollicitait à Carthage des indulgences[3].

Le billet obtenu, on devait en faire reconnaître la validité par les chefs de la communauté. Là commençait souvent la difficulté. Si le clergé résistait, on cherchait à lui forcer la main par tous les moyens, par des récriminations, des menaces, ou même des violences : en plusieurs villes africaines, les *lapsi* provoquèrent de véritables émeutes contre l'évêque[4]. Mais tous les clercs ne se montraient pas si sévères. Soit bonté naturelle, soit désir de popularité, soit esprit d'hostilité contre leur chef, beaucoup accueillaient à bras ouverts les renégats. A Carthage, des prêtres et des diacres profitèrent de l'absence de l'évêque pour déclarer valables les billets d'indulgence et admettre aussitôt les apostats à la communion[5]. Dans sa retraite, Cyprien s'affligeait et s'indignait de la faiblesse des confesseurs ; il les rappelait de loin au respect de la discipline, leur recommandait du moins de ne pas accorder de pardon à la légère et en bloc[6]. En même temps, il mettait le clergé en garde contre les prétentions des laïques, défendait de procéder à la réconciliation des *lapsi* sur la simple intercession des martyrs[7], et communiquait ces instructions aux fidèles[8] ; toute décision était ajournée jusqu'à la fin de la persécution[9].

Dès les premiers mois de 250, la communauté de Carthage était divisée en deux camps : d'une part, l'évêque, la majorité des clercs, et les laïques respectueux de la discipline ; d'autre part, presque tous les *lapsi*, bon nombre de fidèles, beaucoup de confesseurs, et quelques prêtres toujours hostiles à l'évêque[10].

Tour à tour, les deux partis cherchèrent à se ménager des appuis au dehors, surtout à Rome. Depuis le martyre du pape Fabianus en janvier 250, la communauté romaine était sans évêque[11]. Un groupe de confesseurs et de clercs, consultés par des confesseurs et des clercs de Carthage[12], proposa une solution

1) Saint Cyprien, *Epist.* 15, 4.
2) *Ibid.*, 15, 4 ; 18, 1 ; 19, 1 ; 20, 3 27, 1 ; 33, 2.
3) *Ibid.*, 21.
4) *Ibid.*, 27, 3. — Cf. 2 , 3.
5) *Ibid.*, 15, 1 ; 16, 2-3 ; 17, 2 ; 20, 2.
6) *Ibid.*, 15, 4.
7) *Ibid.*, 16.
8) *Ibid.*, 17.
9) *Ibid.*, 15, 1-2 ; 16, 3-4 ; 17, 1 et 3.
10) *Ibid.*, 15, 1 ; 16, 1-3 ; 17, 2.
11) *Ibid.*, 30, 5 ; 55, 5.
12) *Ibid.*, 8, 1 et 3.

moyenne : on inviterait tous les *lapsi* à la pénitence, mais l'on pardonnerait aux apostats en danger de mort qui auraient fait pénitence[1]. Après quelque hésitation[2], les rigoristes de Carthage se décidèrent à cette concession[3]. Mais ils insistèrent d'autant plus pour que la question de principe fût réservée, et que la décision définitive fût prise en commun, par les diverses Églises, après le rétablissement de la paix religieuse[4]. Le parti de l'indulgence s'obstina, et même s'enhardit. Lucianus, au nom de tous les confesseurs, disait-il, notifia officiellement à son évêque l'absolution accordée par eux aux *lapsi*, et l'invita même à transmettre cet avis aux autres évêques africains[5]. Les prêtres hostiles encourageaient cette attitude des confesseurs, réclamaient hautement la grâce immédiate des apostats, et, en attendant, leur donnaient la communion[6].

A cette mise en demeure, l'évêque de Carthage et ses partisans répondirent par une fin de non-recevoir. Cyprien se contenta d'insister sur la nécessité d'ajourner toute décision[7]; et il excommunia les prêtres ou diacres qui avaient cédé aux réclamations des *lapsi*[8]. En même temps, il négociait avec ses collègues des Eglises voisines [9], même avec le clergé de Rome[10], pour arrêter des mesures communes. Ces négociations aboutirent à la convocation d'un grand concile africain, qui se réunit à Carthage aussitôt après la fin de la persécution, au printemps de 251 : on décida de pardonner immédiatement aux *libellatici*, et d'imposer une pénitence aux *sacrificati*, à moins qu'ils ne fussent mourants[11]. Dans l'automne de 251, un concile de Rome adopta les décisions du concile de Carthage[12]. Une entente analogue s'était faite entre les Églises des diverses provinces d'Orient[13].

Ce n'était encore là qu'une solution provisoire. En mai 252, un nouveau concile africain reprit à Carthage la même question. Dans la crainte d'une autre persécution, qu'annonçaient des visions, il accorda l'absolution à tous les renégats qui se seraient soumis à la discipline de la pénitence[14]. On admit pourtant une exception pour les membres du clergé : à tout apostat, on interdit le sacerdoce[15].

1) *Epist.* 8, 3.
2) *Ibid.*, 9, 2.
3) *Ibid.*, 18, 1; 19, 2; 20, 3.
4) *Ibid.*, 19, 1-2.
5) *Ibid.*, 23.
6) *Ibid.*, 34, 1; 59, 12.
7) *Ibid.*, 26.
8) *Ibid.*, 34.
9) *Ibid.*, 24-26 ; 43, 3 ; 55, 4-7 ; 56.
10) *Ibid.*, 20 ; 27-28 ; 30-32 ; 35-36 ; 43, 3 ; 55, 5.
11) *Ibid.*, 55, 6 et 17 ; 56, 2 ; 57, 1 ; 59, 13.
12) *Ibid.*, 55, 6.
13) Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 46, 1-3 ; VII, 5, 1. — Cf. saint Jérôme, *De vir. ill.*, 69.
14) Saint Cyprien, *Epist.* 57, 1 et 5. — Cf. 56, 3.
15) *Ibid.*, 67, 6. — Cf. 72, 2.

Désormais était close, au moins en ce qui concernait les laïques, cette affaire des *lapsi* qui avait causé tant de troubles dans les Églises d'Afrique. Les chrétiens qui avaient faibli dans la persécution, et qui s'en repentaient vraiment, n'avaient qu'à faire pénitence, sûrs d'obtenir promptement l'absolution ; ils n'avaient plus de raison, ou de prétexte, pour partir en guerre. Les difficultés vinrent seulement de certains clercs apostats qui, en dépit de l'interdiction prononcée contre eux, prétendaient reprendre leurs fonctions. Le concile de 253 blâma l'indulgence de Thérapius, évêque de Bulla, envers un prêtre renégat[1]. Vers le même temps, on invita les fidèles d'Assuras à déposer leur évêque Fortunatianus, un apostat qui était rentré en possession de son siège[2]. Les Africains étendaient d'ailleurs à toutes les Églises les principes adoptés sur ce point dans leurs conciles. En Espagne, deux évêques *libellatiques*, Basilides, évêque de Legio (Léon) et d'Asturica (Astorga), et Martialis, évêque d'Emerita (Merida), voulurent alors reprendre le gouvernement de leurs communautés ; et le pape Stephanus, circonvenu par eux ou mal renseigné, avait émis un avis favorable à leur restauration. Les Églises intéressées en appelèrent aux évêques africains ; le concile de Carthage, en 254, se prononça pour la déposition de Basilides et de Martialis[3].

Grave en elle-même, l'affaire des *lapsi* l'était peut-être plus encore par ses conséquences : en Afrique comme à Rome, elle avait déterminé de véritables schismes. Elle avait aussitôt rapproché, groupé en un parti redoutable, tous les mécontents de Carthage. Les premiers meneurs du parti furent cinq prêtres factieux, qui s'étaient posés en adversaires de Cyprien lors de son élection, et qui depuis avaient gardé une attitude hostile. Ils avaient saisi avec empressement l'occasion qui se présentait de rompre en visière à leur évêque, et de se rendre eux-mêmes populaires ; tout de suite, ils s'étaient montrés fort indulgents pour les *lapsi*, et avaient encouragé les prétentions des confesseurs[4]. Ils avaient écrit à Cyprien, sans doute au sujet des renégats[5] ; puis, le voyant résolu à ajourner la question, ils avaient repris leur sourde opposition et leurs intrigues.

A leur tête était d'abord Novatus. On nous fait de ce prêtre un portrait peu flatteur ; et même on lui attribuait de très vilaines actions. Suivant Cyprien, « Novatus était un homme toujours avide de changement, d'une cupidité insatiable, d'une rapacité

1) Saint Cyprien, *Epist.* 64, 1.
2) *Ibid.*, 65, 1.
3) *Ibid.*, 67, 5-6.
4) *Ibid.*, 43, 1-3 ; 15, 1 ; 59, 12.
5) *Ibid.*, 4, 4.

furibonde, plein d'une stupide arrogance, gonflé d'orgueil; toujours suspect à ses évêques, toujours condamné par la voix unanime des prêtres comme un hérétique et un traître; toujours curieux pour trahir, flatteur pour tromper, jamais fidèle pour aimer; semblable aux feux d'une torche pour allumer les incendies de la sédition, aux tourbillons d'une tempête pour préparer les orages de la foi; ennemi public des gens paisibles, adversaire de la tranquillité, ennemi privé de la paix[1] ». On accusait Novatus d'avoir dépouillé des orphelins et des veuves, volé l'argent de l'Église, laissé son père mourir de faim, brutalisé sa femme à coups de pied, et tué son enfant. On ajoutait que pour tous ces crimes il allait être jugé, déposé, excommunié, au moment où avait éclaté la persécution, et qu'il avait cherché son salut dans l'intrigue[2]. — C'est un adversaire qui parle, ne l'oublions pas; et nous n'avons aucun moyen de contrôler son témoignage. Ce qui est certain, c'est que Novatus avait mauvaise réputation dans la communauté catholique de Carthage, que c'était un homme remuant, insinuant et habile. Il est le premier auteur des schismes de Carthage et de Rome. Il s'embarqua pour l'Italie au début de 251, laissant la direction du parti, en Afrique, à Felicissimus.

Ce Felicissimus était un laïque de Carthage, que Novatus avait récemment ordonné ou fait ordonner diacre[3]. Lui aussi était durement jugé par les catholiques, qui l'accusaient de fraudes, de rapines et de débauches[4]. Il s'était créé beaucoup de partisans dans la communauté, en promettant le pardon aux *lapsi*[5]. Après le départ de Novatus, il devint à Carthage le chef des mécontents, et donna même son nom à la faction[6]. Il refusa nettement d'obéir aux commissaires nommés par Cyprien pour administrer la communauté en son absence[7]. Il en vint à menacer d'excommunication les fidèles qui obéiraient à l'évêque[8]. Ce fut le signal de la rupture. Sur l'invitation et au nom de Cyprien[9], dans les premiers mois de 251, avant Pâques[10], une sentence d'excommunication fut lancée par les commissaires contre Felicissimus et plusieurs de ses partisans[11], sans doute aussi contre les cinq prêtres hostiles[12]. Ces condamnations furent confirmées bientôt après, au printemps de la même année, par le concile de Carthage[13].

1) Saint Cyprien, *Epist.* 52, 2.
2) *Ibid.*, 52, 3.
3) *Ibid.*, 52, 2.
4) *Ibid.*, 41, 1; 59, 1.
5) *Ibid.*, 43, 7.
6) *Ibid.*, 41, 1-2; 43, 2; 59, 1 et 9.
7) *Ibid.*, 41, 1-2.
8) *Ibid.*, 41, 1.
9) *Ibid.*, 41, 2.
10) *Ibid.*, 43, 7.
11) *Ibid.*, 42.
12) *Ibid.*, 43, 3-4; 59, 9.
13) *Ibid.*, 59, 1 et 9.

Cependant, en 252, Felicissimus s'enhardit encore, par suite de la fusion de son parti avec celui de Privatus, l'évêque déposé de Lambèse. On se souvient que ce Privatus avait été condamné antérieurement, sous l'épiscopat de Donatus, par un concile de quatre-vingt-dix évêques[1]. En 250, il s'était rendu à Rome, probablement dans l'espoir de se faire réintégrer; mais on avait mis l'Église romaine en garde contre ses intrigues[2]. A Carthage, le concile de 251 avait encore excommunié deux de ses partisans, les évêques Jovinus et Maximus[3]. Revenu en Afrique, Privatus avait tenté vainement de présenter sa justification au concile qui siégeait à Carthage en mai 252. Furieux de se voir repoussé, il s'unit à Felicissimus. De concert avec quatre évêques schismatiques, il ordonna Fortunatus, un des cinq prêtres excommuniés, comme évêque de Carthage[4]. Le parti entreprit aussitôt, dans l'intérieur du pays, une active propagande[5]; en même temps, il rechercha l'appui de l'Église romaine.

Felicissimus fut donc envoyé à Rome pour y notifier l'élection de Fortunatus et tenter de la faire reconnaître par le pape Cornelius[6]. Celui-ci parut d'abord hésiter; il se laissait intimider par les menaces de Felicissimus et par une lettre de Fortunatus, pleine de calomnies et d'injures contre ses adversaires[7]. Cependant, Cyprien et d'autres évêques africains ne restaient pas inactifs; ils adressaient au pape lettres sur lettres[8]. Vers le milieu de l'année 252, Cornelius se décida à congédier Felicissimus, et à rompre définitivement avec les envoyés de Fortunatus[9]. Dans l'intervalle, le schisme avait perdu beaucoup de terrain en Afrique. Les excommunications successives, les arrêts des conciles, l'ordination d'un pseudo-évêque à Carthage, toutes les conséquences de la rupture définitive, avaient effrayé bien des consciences. Une foule de chrétiens, un instant égarés, revenaient à l'Église et sollicitaient leur pardon. Le parti de Felicissimus, de Fortunatus et de Privatus, se disloqua très vite[10]. Ceux des mécontents qui s'obstinèrent paraissent s'être ralliés à un autre schisme qui fut beaucoup plus redoutable et plus durable, le Novatianisme.

Les schismatiques africains avaient trouvé des alliés dans les schismatiques romains. A Rome comme à Carthage, les premiers malentendus avaient éclaté à propos de l'affaire des *lapsi*; mais

1) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 10.
2) *Ibid.*, 36, 4.
3) *Ibid.*, 59, 10.
4) *Ibid.*, 59, 9-10.
5) *Ibid.*, 59, 16.
6) *Ibid.*, 59, 1; 9; 11; 14-16.
7) *Ibid.*, 59, 2; 14 et 16.
8) *Ibid.*, 45, 4; 52, 2; 59, 9.
9) *Ibid.*, 59, 1 et 9.
10) *Ibid.*, 59, 11 et 15.

chose curieuse, l'attitude des deux clergés étant à peu près la même, les mécontents d'Afrique prêchaient l'indulgence, ceux d'Italie la sévérité. Une sorte d'anarchie avait régné dans l'Eglise romaine, pendant la longue vacance du siège épiscopal (janvier 250-mars 251)[1]. D'abord y avaient prévalu, à l'égard des *lapsi*, les idées modérées[2], celles précisément que devait adopter le concile de Carthage en 251[3]. Donc, au début, les clercs et les confesseurs de Rome étaient à peu près d'accord entre eux et avec les évêques africains[4]. Mais, peu à peu, s'étaient dessinés dans la communauté deux partis hostiles : tandis que la majorité du clergé inclinait de plus en plus à l'indulgence, quelques prêtres et la plupart des confesseurs se montraient de plus en plus intransigeants.

Le chef de ces intransigeants était Novatianus, un prêtre éminent de l'Eglise de Rome[5]. Du temps où il était païen, il avait eu de la réputation comme philosophe et comme orateur[6]. Depuis sa conversion[7], surtout depuis son élection à la prêtrise, il avait conquis une grande autorité morale dans la communauté. C'était d'ailleurs un écrivain distingué, auteur de lettres et de nombreux ouvrages qu'a énumérés saint Jérôme[8]. Nous possédons encore de lui un livre *De cibis judaicis*, un autre *De Trinitate*[9]; quelques savants lui attribuent en outre le *De bono pudicitiae* et le *De spectaculis*, mis sous le nom de saint Cyprien[10]. Pendant la vacance du siège épiscopal, en 250, Novatianus semble avoir, en fait, dirigé l'Eglise romaine. Nous savons qu'il rédigea[11], au nom de cette Eglise, la lettre importante où est exposée la procédure alors suivie pour la réintégration des *lapsi*[12]. A ce moment, il était encore partisan d'une politique assez conciliante; mais, quelques mois plus tard, il devint intraitable, refusant tout pardon aux apostats. Au printemps de 251, l'élection de Cornelius, qu'on accusait d'avoir faibli dans la persécution[13], et qu'on savait indulgent pour les renégats, peut-être aussi l'ambition déçue de Novatianus, achevèrent de couper en deux la communauté romaine.

Sur ces entrefaites arriva de Carthage le prêtre Novatus, grand

1) Saint Cyprien, *Epist.* 30, 5; 55, 5.
2) *Ibid.*, 8.
3) *Ibid.*, 55, 6 et 17.
4) *Ibid.*, 30-32; 35-36.
5) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 70.
6) Saint Cyprien, *Epist.* 55, 24; 60, 3. — Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 43, 5-8.
7) Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 43, 14.
8) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 70; *Epist.* 10, 3.
9) *Patrol. lat.* de Migne, t. III, p. 886 et suiv.
10) Sur ces deux ouvrages, voyez plus loin, même *livre*, *chap.* IV, § 2.
11) Saint Cyprien, *Epist.* 55, 5.
12) *Ibid.*, 30.
13) *Ibid.*, 55, 10.

fauteur de troubles. Quoiqu'il eût été en Afrique le chef du parti de l'indulgence, il entra aussitôt en relations avec les rigoristes de Rome, hostiles au nouveau pape[1]. Il poussa Novatianus à rompre ouvertement avec Cornelius et à se faire lui-même ordonner évêque[2]. Désormais le schisme était consommé. Rome avait deux papes, comme Carthage, bientôt après, allait avoir deux et même trois évêques.

Immédiatement, chacun des deux papes rivaux songea à s'assurer l'appui de l'Eglise d'Afrique. Tous deux envoyèrent des députés à Carthage[3]. Le concile qui siégeait alors dans cette ville ne voulut point se prononcer à la légère[4]. Dès la première nouvelle du schisme, il avait délégué à Rome les évêques Caldonius et Fortunatus, qui devaient tenter d'y rétablir la paix, ou, tout au moins, y faire une enquête; il résolut donc d'attendre le retour de ses délégués ou leur rapport[5]. D'ailleurs, il évita de se compromettre; après quelques pourparlers, il refusa de communiquer avec les envoyés de Novatianus et de transmettre aux Eglises locales leurs libelles contre Cornelius[6]. Enfin arriva le rapport de Caldonius et Fortunatus, nettement hostile aux amis de Novatus. En conséquence, le concile excommunia Novatianus et reconnut officiellement son rival[7]. Peu de temps après, sur l'invitation de Cyprien[8], les confesseurs romains se déclarèrent presque tous pour Cornelius[9]. Partout excommunié[10], Novatianus ne se soumit point; au contraire, il organisa une Eglise distincte, rebaptisant même tous les fidèles qui se ralliaient à lui[11].

Du moins, la situation était devenue très nette à Rome : d'un côté, l'Eglise catholique et son évêque Cornelius; de l'autre, l'Église schismatique de Novatianus. Celui-ci, dans les documents du temps, est appelé à la fois « schismatique et hérétique[12] ». Cependant, on ne lui attribue pas d'hérésie proprement dite, au sens moderne du mot, aucune erreur sur le dogme. Le désaccord portait seulement sur la discipline. A cet égard, le Novatianisme présentait de frappantes analogies avec le montanisme : même intransigeance sur la question des *lapsi*[13], même interdiction du second mariage[14], même austérité de la morale[15]. Et l'on peut ajou-

1) Saint Cyprien, *Epist.* 47; 52, 1.
2) *Ibid.*, 44, 1; 52, 2. — Cf. saint Jérôme, *Chron. ad ann.* 2269; *De vir. ill.*, 70; *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 148 et 150.
3) Saint Cyprien, *Epist.* 44, 1.
4) *Ibid.*, 48, 2.
5) *Ibid.*, 44, 1; 45, 1; 48, 2-4.
6) *Ibid.*, 44, 1; 45, 2.
7) *Ibid.*, 44, 1; 45, 1-3; 48, 2-4; 68, 2.
8) *Ibid.*, 46-47.
9) *Ibid.*, 49, 1-2; 51, 1; 53-54.
10) *Ibid.*, 68, 2.
11) *Ibid.*, 69, 8; 73, 2.
12) *Ibid.*, 50; 51, 1.
13) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 70.
14) Saint Jérôme, *Comment. in Epist. ad Tit.*, 1, 6.
15) Les Novatianistes s'appelaient eux-mêmes « les Purs », latin *Mundi*, grec

ter : même activité dans la propagande. Au lendemain de la rupture définitive avec les catholiques, Novatianus envoyait de tous côtés des agents, des « apôtres[1] ». Il ordonna beaucoup d'évêques ; il eut de nombreux partisans en Afrique, en Orient, dans le midi de la Gaule[2]. On ne sait rien sur ses dernières années ; on croit seulement qu'il fut martyrisé sous Valérien[3]. Mais la secte qu'il avait fondée lui survécut longtemps. Lors du concile de Nicée, les principales villes d'Orient renfermaient des communautés novatianistes, qui produisaient des listes attestant une succession régulière d'évêques, et qui s'imposaient une discipline de plus en plus sévère. A l'autre bout de l'Empire, en Espagne, la secte comptait beaucoup d'adhérents dans la seconde moitié du IVe siècle ; elle fut combattue alors par Pacien, évêque de Barcelone[4]. Quoiqu'ils eussent été persécutés par Constance, Valens et autres empereurs, les Novatianistes étaient nombreux encore au Ve siècle ; mais, à leur tour, ils étaient divisés et affaiblis par plusieurs schismes.

Au début, l'effort principal de la propagande novatianiste s'était porté sur l'Afrique. Les premiers envoyés de Novatianus, le prêtre Maximus, le diacre Augendus, Machaeus et Longinus, repoussés par le concile de Carthage au printemps de 251, s'étaient aussitôt mis en campagne, allant, nous dit-on, de porte en porte, de ville en ville[5]. Vers la fin de la même année, Novatianus fit partir pour l'Afrique une véritable mission, composée du prêtre carthaginois Novatus, du diacre Nicostratus, de l'évêque déposé Evaristus, de Primus et de Dionysius[6]. Le pape Cornelius avertit en hâte Cyprien, et lui adressa, sur ces personnages, des renseignements précis, destinés à mettre en garde les évêques africains[7]. Le clerc chargé de porter la lettre de Cornelius arriva à Carthage le lendemain du jour où y avait débarqué la mission novatianiste. Cyprien prévint immédiatement ses collègues de l'intérieur du pays[8]. Les nouveaux apôtres n'en poursuivirent pas moins leur campagne, et avec un certain succès[9]. De son côté, Novatianus écrivait à divers évêques, dont plusieurs furent un instant ébranlés, par exemple, l'évêque numide Antonianus[10]. Les Novatianistes s'enhardissaient ; en plusieurs villes,

Καθαροί (Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 43, 1 ; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 70 ; *Comment. in Epist. ad Tit.*, 1, 6 ; saint Ambroise, *De paenitent.*, I, 1).

1) Saint Cyprien, *Epist.* 55, 24.

2) *Ibid.*, 68, 1.

3) Socrate, *Hist. eccles.*, IV, 28.

4) Lettres de Pacien au Novatianiste Sempronianus (*Patrol. lat.* de Migne, t. XIII, p. 1051-1082).

5) Saint Cyprien, *Epist.* 44, 3.

6) *Ibid.*, 50 ; 52, 1-2.

7) *Ibid.*, 50.

8) *Ibid.*, 52, 1-2.

9) *Ibid.*, 55, 24.

10) *Ibid.*, 55, 2-3.

ils instituèrent des évêques de leur secte[1]. Deux de ces évêques nous sont connus, et tous deux avaient joué un rôle actif dans la propagande du parti : l'ancien prêtre Maximus fut ordonné évêque de Carthage[2]; et, dans une autre ville, fut consacré évêque l'ancien diacre Nicostratus, qu'on accusait d'avoir emporté la caisse de la communauté romaine[3]. — Les destinées ultérieures du Novatianisme africain nous sont, d'ailleurs, très mal connues. Notons seulement qu'il fut vite abandonné d'une partie de ses adhérents; et qu'en 255 la question de savoir s'il fallait rebaptiser les Novatianistes revenus à l'Eglise, fut le point de départ des graves débats sur le baptême des hérétiques[4].

Ce qui est sûr, c'est que les deux schismes de Felicissimus et de Novatianus causèrent un trouble profond dans l'Afrique chrétienne. Pendant l'épiscopat de Cyprien, les factions hostiles semblent avoir recruté et ordonné dans la région beaucoup d'évêques schismatiques. Privatus de Lambèse avait amené à Carthage, pour l'ordination de Fortunatus, quatre évêques de son parti; et il se vantait de pouvoir en amener vingt-cinq, rien que de Numidie[5]. Les catholiques, il est vrai, contestaient ce dernier fait. Mais les évêques schismatiques n'en devaient pas moins être assez nombreux en Afrique; Cyprien l'avouait lui-même, quand par prudence, et pour éviter des surprises, il envoyait au pape Cornelius la liste complète des évêques catholiques, reconnus comme tels par les conciles africains[6]. En tout cas, l'exemple de Carthage est caractéristique. En 251-252, dans cette grande cité, étaient en présence trois évêques rivaux : Cyprien pour les catholiques, Fortunatus pour le parti de Felicissimus, Maximus pour les Novatianistes[7]. Ce simple fait en dit long sur l'état des esprits, à cette date, dans le monde chrétien de Carthage.

En face des schismes, ce qui jusque-là avait fait surtout la force des catholiques africains, c'était leur entente étroite avec l'évêque ou le clergé romain. Une nouvelle controverse allait rompre cette union, et mettre en péril l'unité catholique.

Le malentendu sortit de la victoire même. On se souvient que la proclamation des deux schismes, l'organisation de communautés distinctes, la rupture ouverte, avaient inquiété en Afrique bien des consciences. Beaucoup des mécontents de la veille, schismatiques d'occasion ou d'entraînement, s'effrayaient maintenant de leur témérité et cherchaient à faire leur paix avec

1) Saint Cyprien, *Epist.* 55, 24.
2) *Ibid.*, 59, 9.
3) *Ibid.*, 50; 52, 1. — Cf. *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 150.
4) Saint Cyprien, *Epist.* 69, 1.
5) *Ibid.*, 59, 10-11.
6) *Ibid.*, 59, 9.
7) *Ibid.*, 59, 9-11.

l'Église[1]. Souvent leur évêque ne savait comment s'y prendre pour consacrer leur réconciliation. Deux traditions, également respectables, étaient en présence. D'après la vieille coutume africaine, établie dès le temps de Tertullien, on devait rebaptiser les hérétiques ou schismatiques qui sollicitaient leur pardon[2]. Cet usage avait été approuvé par le concile d'Agrippinus[3]; il était généralement observé en Afrique et en Numidie[4]. La même procédure était appliquée en Asie Mineure, et récemment y avait été confirmée par plusieurs synodes[5]. Tout autre était la tradition de Rome et d'Alexandrie; là, on se contentait, après la pénitence, de réconcilier les transfuges par la simple imposition des mains[6]. — Que devait faire un évêque africain? S'en tenir à la vieille coutume locale? ou adopter la coutume romaine?

La question fut posée d'abord à l'évêque de Carthage par un certain Magnus. Cyprien se prononça sans hésiter pour le maintien de la tradition africaine[7]. Peu de temps après, le concile siégeant à Carthage, en 255, reçut une lettre collective, signée par dix-huit évêques numides, et relative au même objet. Dans sa réponse, le concile recommanda également de se conformer à la coutume d'Afrique[8]; et il avisa de sa décision tous les évêques de la contrée[9]. Au printemps de 256, un nouveau concile confirma les résolutions du précédent, et les notifia par lettre au pape Stephanus[10]. Aussitôt, tout s'envenima[11].

Le pape Stephanus, élu en mai 254, était un homme orgueilleux, dur et têtu[12], qui rêvait d'agrandir le rôle de l'Eglise romaine[13], non sans jalouser un peu l'Eglise de Carthage et son grand évêque. Dès le début de son épiscopat, il avait trahi son mauvais vouloir, d'abord dans l'affaire des évêques espagnols qu'il prétendait faire réintégrer malgré leur apostasie[14], puis dans l'affaire de l'évêque d'Arles, partisan de Novatianus, qu'il hésitait à condamner[15] : dans ces deux cas, il semble avoir pris plaisir à ne pas être de l'avis des Africains. Telles étaient ses dispositions d'esprit, quand il reçut leur lettre synodale, relative au baptême des hérétiques. Nous n'avons point sa réponse, mais nous en connaissons à peu près le contenu. Il y défendait éner-

1) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 15; 69, 1.
2) Tertullien, *De baptism.*, 15.
3) Saint Cyprien, *Epist.* 71, 4; 73, 3.
4) *Ibid.*, 70, 1; 73, 3.
5) *Ibid.*, 75, 7. — Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, 7, 5.
6) Saint Cyprien, *Epist.* 74, 1 et 3. — Cf. 71, 2-3.
7) *Ibid.*, 69, 1.
8) *Ibid.*, 70. — Cf. 71, 1; 72, 1; 73, 1.
9) *Ibid.*, 71, 1 et 4.
10) *Ibid.*, 72. — Cf. 73, 1.
11) Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, 2 sqq.
12) Saint Cyprien, *Epist.* 72, 3; 74, 1; 75, 2 et 17.
13) *Ibid.*, 75, 17; *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, prooem.
14) Saint Cyprien, *Epist.* 67, 5-6.
15) *Ibid.*, 68.

giquement la tradition romaine[1], ce qui était son droit; mais il la défendait en termes hautains et blessants[2], ce qui était au moins superflu. En même temps, il notifiait sa décision aux évêques de diverses provinces orientales, de Cappadoce, de Galatie, de Cilicie, de Syrie, d'Arabie[3]. Il s'y prit si bien, qu'il tourna tout le monde contre lui. Les évêques africains, tout en recommandant leur procédure, ne prétendaient l'imposer à personne[4]. Au contraire, Stephanus soutenait que la tradition romaine était seule légitime[5]. Et il injuriait ses contradicteurs[6], menaçait de les excommunier tous[7]. Il refusa même de recevoir des députés du concile de Carthage[8]. — Mais les évêques africains étaient résolus à ne pas céder. Ils achevèrent seulement de se concerter, et se mirent en rapport avec leurs collègues d'Asie Mineure. Firmilien de Césarée, en Cappadoce, approuva entièrement leur attitude[9]; il le leur fit savoir par une lettre à Cyprien, où il ne se gênait pas pour critiquer très vertement et pour railler Stephanus[10].

La réponse du pape avait causé dans toute l'Afrique chrétienne une grande irritation, et soulevé de très vives protestations dont on trouve l'écho dans les lettres alors échangées entre évêques[11]. En vain, les partisans de Stephanus faisaient-ils circuler dans le pays des pamphlets favorables à ses idées[12]. Les quelques évêques qui s'étaient montrés d'abord hésitants, en Tripolitaine ou en Maurétanie, se ralliaient l'un après l'autre à la tradition africaine, solennellement approuvée dans deux synodes[13]. Enfin, un nouveau concile de quatre-vingt-sept évêques se réunit à Carthage le 1er septembre 256, et confirma à l'unanimité les décisions des assemblées précédentes, en protestant contre les prétentions romaines[14].

Désormais la rupture était complète entre les Eglises d'Afrique et l'Eglise de Rome. Stephanus mit-il à exécution ses menaces d'excommunication contre les évêques d'Afrique et d'Asie-Mineure? On ne saurait le dire. En tout cas, l'anathème n'aurait pas été longtemps maintenu. Stephanus mourut le 2 août 257, et, quelques jours plus tard, éclatait la persécution de Valérien. La

1) Saint Cyprien, *Epist.* 74, 1.
2) *Ibid.*, 74, 8; 75, 24-25.
3) Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, 5, 2-4.
4) Saint Cyprien, *Epist.* 69, 17; 72, 3; 73, 26.
5) *Ibid.*, 74, 1.
6) *Ibid.*, 75, 25.
7) *Ibid.*, 74, 8; 75, 24.
8) *Ibid.*, 75, 25.
9) *Ibid.*, 75, 1; 3 et 19.
10) *Ibid.*, 75, 2 sqq.
11) *Ibid.*, 73-74.
12) *Ibid.*, 73, 4.
13) *Ibid.*, 71; 73-74; *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, prooem. et 83-85.
14) *Sententiae episcoporum*, prooem.

bonne entente se rétablit vite entre le nouveau pape Xystus et saint Cyprien[1]. L'Afrique chrétienne garda sa procédure jusqu'au début du IVe siècle; elle y renonça seulement au concile d'Arles, en 314, sans doute pour obtenir l'appui de l'Eglise de Rome contre les Donatistes[2].

L'affaire du baptême des hérétiques est la dernière de celles qui troublèrent l'Afrique chrétienne dans l'intervalle des persécutions de Dèce et de Valérien. Tous ces débats, querelles, luttes ou schismes, présentent en eux-mêmes un grand intérêt historique et dramatique par le spectacle des passions qu'ils mettent en jeu, et des crises qu'ils déterminent. Ils méritent plus encore l'attention par leurs conséquences. Directement ou par contre-coup, ils avaient eu pour cause première les innombrables apostasies provoquées par l'édit de Dèce. Ils forcèrent donc l'Eglise d'Afrique à faire son examen de conscience, à compléter son organisation, à fixer les règles de discipline. Par là même, ils rapprochaient les unes des autres toutes les communautés de la région, les habituaient à marcher d'accord, à arrêter des mesures communes dans des conciles périodiques. En même temps, ils multipliaient les rapports avec les Eglises étrangères, Eglises d'Espagne, du midi de la Gaule, d'Asie-Mineure, surtout avec l'Eglise de Rome; et ils précisaient ainsi l'idée catholique, l'idée de la solidarité ecclésiastique et de l'unité. D'autre part, ils dessinaient la physionomie de l'Eglise d'Afrique, lui donnaient conscience de sa force, et l'attachaient à ses traditions. Surtout, ils établissaient de plus en plus nettement, dans toute la contrée, la suprématie de Carthage, qui est alors le siège de tous les conciles, et dont l'évêque joue toujours le premier rôle. De ce temps date le rayonnement de l'Eglise d'Afrique dans l'Empire, et de Carthage dans toute l'Afrique.

1) Saint Cyprien, *Epist.* 81; Pontius, *Vita Cypriani*, 14.

2) *Concil. Arelat.*, can. 8; *Concil. Carthag.* de 348, can. 1 (Mansi, *Concil.*, t. II, p. 471; t. III, p. 145).

CHAPITRE II

LES ACTES DES CONCILES DE CARTHAGE AU TEMPS DE SAINT CYPRIEN

I

Chronologie des Conciles. — Périodicité des réunions d'évêques dans l'Afrique de ce temps. — Les trois conciles relatifs à l'affaire des *lapsi* et aux schismes. — Assemblée de 251 (printemps). — Assemblée de 252 (mai). — Assemblée de 253 (fin de l'année). — Concile de 254 (fin de l'année) : affaire des évêques espagnols. — Les trois conciles relatifs au baptême des hérétiques. — Assemblée de 255. — Assemblée du printemps 256. — Séance du 1er septembre 256. — Tableau chronologique.

Si nous connaissons avec assez de précision les souffrances et les querelles de l'Eglise d'Afrique au milieu du IIIe siècle, nous le devons à la riche collection de documents authentiques et contemporains que nous possédons sur cette période. A vrai dire, l'œuvre tout entière de saint Cyprien, son œuvre personnelle, traités ou correspondance, est elle-même un vaste répertoire de faits, un recueil de documents d'une valeur inestimable. Nous la laisserons provisoirement de côté ; car elle doit être étudiée d'ensemble, et l'on n'en saurait rien distraire sans risquer d'en fausser l'intelligence. Les autres ouvrages ou documents conservés se classent d'eux-mêmes en plusieurs groupes qui ont une physionomie à part, souvent originale : Actes des Conciles de Carthage ; lettres d'évêques, de clercs ou de confesseurs; pamphlets, sermons ou traités anonymes; inscriptions chrétiennes du temps; Actes ou relations de martyres.

Nous commencerons par les plus importants de ces documents, ceux qui se rapportent aux divers conciles de Carthage. Pour en déterminer exactement la valeur et l'intérêt, il est indispensable d'en fixer d'abord la date. Nous devons donc, avant tout, reconstituer la chronologie des conciles de cette période. Les meilleurs historiens de l'Eglise ne s'accordent ni sur l'époque, ni sur le

nombre de ces assemblées[1]. Nous nous en tiendrons ici aux indications sûres, fournies par les documents eux-mêmes ou par les lettres de saint Cyprien.

Les conciles sont alors dans la contrée une institution régulière. Les évêques des trois provinces, Proconsulaire, Numidie, Maurétanie Césarienne, sont convoqués périodiquement dans la capitale de l'Afrique romaine ; ils y siègent sous la présidence de l'évêque de Carthage, qui en principe reste leur égal, mais qui, en fait, joue le rôle d'un métropolitain ou d'un primat. Ils se réunissent au moins une fois l'an, tantôt au printemps, après Pâques[2], tantôt à l'automne[3]; même deux fois dans une même année, si les circonstances l'exigent. Pendant la durée de l'épiscopat de Cyprien, on ne constate d'interruption qu'aux époques où les violences des païens rendaient impossible toute réunion; en 250, lors de la persécution de Dèce; et en 257-258, à cause des persécutions de Valérien. Dans l'intervalle ont siégé, au moins, sept conciles. On y traitait naturellement toutes les questions du jour, sur lesquelles une entente était nécessaire[4]. C'est dire que, pour chaque assemblée, une bonne partie du programme nous échappe. Mais nous connaissons les décisions les plus importantes. Les trois premiers conciles se sont occupés surtout de l'affaire des *lapsi*, et des schismes qui en étaient nés. Au quatrième a été soumise l'affaire des évêques renégats d'Espagne. Les trois derniers ont eu à se prononcer dans la grave affaire du baptême des hérétiques.

La date du premier concile peut être déterminée assez exactement, d'après plusieurs faits concordants. Dans une lettre adressée au peuple de Carthage au commencement de 251, Cyprien, encore absent, annonçait qu'il ne pourrait rentrer dans la ville « avant le jour de Pâques »[5], mais que dès son retour il convoquerait le

1) Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique* (Paris, 1693-1712), t. IV: Fabricius, *Biblioth. gr.* (Hamburg, 1705; 2e éd., 1790-1802), t. XII ; Mansi, *Concil.* (Venise, 1759-1798), t. I ; Routh, *Reliquiae sacrae* (Oxford, 1814-1818 ; 2e éd., 1846-1849), t. III ; Morcelli, *Africa christiana* (Brixiae, 1816-1817), t. II ; Hefele, *Conciliengeschichte* (Freiburg, 1855; 2e éd., 1873 et suiv.), t. I ; Aubé, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle* (Paris, 1885), p. 243 et suiv.; art. *Cyprianus* dans le *Dictionary of christian Biography* de Smith, t. I, p. 739-755 ; art. *African councils* dans le *Dictionary of christian Antiquities*, t. I ; Vollet, art. *Carthage* (*conciles*) dans la *Grande Encyclopédie*. — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 799 et suiv.; Krueger, *Gesch. der altchrist. Litter.*, 2e éd. (Freiburg, 1898), p. 221-222.

2) Saint Cyprien, *Epist.* 56, 3 ; 59, 10 : « In concilio quod habuimus *Idibus Maiis* quae proximae fuerunt. »

3) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, prooem. : « Cum in unum Carthaginem convenissent *Kalendis Septembribus* episcopi plurimi... »

4) Saint Cyprien, *Epist.* 72, 1.

5) *Ibid.*, 43, 1.

concile[1]. Il écrit plus tard que cette assemblée s'est réunie aussitôt après la fin de la persécution[2]; or la persécution cessa en Afrique au début du printemps de 251. D'autre part, le concile de Carthage, cette même année-là, fut mis en demeure de se prononcer entre Cornelius et Novatianus, qui, élus tous deux évêques de Rome, le premier en mars 251[3], le second très peu de temps après, envoyèrent immédiatement des députés en Afrique pour s'y faire reconnaître[4]. D'après cette double série d'indications, il n'est pas douteux que le premier concile présidé par Cyprien ait commencé de siéger au printemps de 251, un peu après Pâques.

Il y a pourtant une difficulté, quant à la durée vraisemblable de la session. Non seulement le programme paraît bien chargé ; mais il suppose nécessairement un assez long intervalle entre plusieurs décisions prises. Le concile eut d'abord à régler le sort des *lapsi*; il accorda l'absolution aux *libellatici*, mais non aux *sacrificati*, sauf le cas de maladie mortelle[5]. C'est probablement au cours de ces discussions que Cyprien lut publiquement ses deux discours ou traités *Sur les lapsi* et *Sur l'unité de l'Eglise catholique*[6]. Le concile arrêta aussi diverses mesures contre les schismatiques africains. Il excommunia Jovinus et Maximus, partisans déclarés de Privatus de Lambèse[7]. Il confirma l'excommunication lancée par Cyprien et ses commissaires contre Felicissimus et les prêtres rebelles[8]. Quand débarquèrent à Carthage les députés de Novatianus et de Cornelius, les évêques africains observèrent d'abord la neutralité. Ils chargèrent deux de leurs collègues, Caldonius et Fortunatus, d'aller faire à Rome une enquête; et c'est seulement sur le rapport de ces délégués que plus tard, au nom des Eglises d'Afrique, ils reconnurent officiellement le pape Cornelius[9]. Toutes ces affaires si diverses, ces premières discussions sur la grave question des *lapsi* où l'on eut à concilier des opinions très divergentes, ces excommunications contre les schismatiques dont on devait instruire le procès, surtout ces hésitations à la nouvelle de la double élection de Rome, l'envoi d'une ambassade et l'attente du rapport, tout cela prit nécessairement beaucoup de temps. On se demande si les évêques africains n'ont pas tenu en 251 — comme en 256 — deux conciles : l'un au printemps, consacré surtout à l'affaire des *lapsi* et aux excommunications des schismatiques; l'autre à l'automne, réservé plus spécialement à

1) Saint Cyprien, *Epist.* 43, 3 et 7.
2) *Ibid.*, 55, 6; 59, 13.
3) Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. CCLX.
4) Saint Cyprien, *Epist.* 44, 1.
5) *Ibid.*, 55, 6 et 17; 56, 2; 57, 1; 59, 13.
6) *Ibid.*, 54, 4.
7) *Ibid.*, 59, 10.
8) *Ibid.*, 59, 9.
9) *Ibid.*, 44, 1; 45, 1-3; 48, 2-4; 68-2.

l'examen des titres respectifs des deux soi-disant évêques de Rome. On s'expliquerait mieux ainsi la mauvaise humeur, très visible, et la petite rancune du pape Cornelius, qui reprochait à Cyprien d'avoir beaucoup tardé à le reconnaître, et qui s'en vengea l'année suivante en prêtant l'oreille aux accusations de Felicissimus, puis en tardant, lui aussi, à excommunier Fortunatus, l'évêque schismatique de Carthage. — Cette hypothèse d'un second concile, tenu dans l'automne de 251, s'accorderait bien avec les faits connus, et supprimerait la difficulté dont nous parlions. Autrement, l'on doit admettre, pour cette année-là, une interminable session, dont nous n'avons pas d'autre exemple à cette époque.

Au printemps de l'année suivante, on voit siéger à Carthage un nouveau concile, qui comptait quarante-deux évêques. Plusieurs de ses décisions nous sont connues. Dans la crainte d'une persécution, il voulut rétablir la paix dans les communautés; il pardonna définitivement à tous les *lapsi* qui auraient fait pénitence[1], mais en leur interdisant les fonctions sacerdotales[2]. Il notifia ses résolutions au pape Cornelius[3]; et, pour le mettre en garde contre les intrigues des schismatiques, il lui adressa une liste complète des évêques catholiques du pays[4]. Enfin, il refusa d'entendre Privatus de Lambèse, qui cherchait à présenter sa justification[5]. — Plusieurs faits permettent d'établir la date de ce concile. Dans des lettres qui se rapportent aux mêmes événements, Cyprien nous apprend que l'Assemblée n'a pu se réunir avant Pâques[6], qu'elle a siégé « aux ides de mai »[7], et que « l'année précédente » avaient été lancées les excommunications contre les partisans de Felicissimus et de Privatus[8]. Ces excommunications sont de 251. Donc la date du concile est précise : il était en session le 15 mai 252.

En 253, soixante-six évêques sont réunis à Carthage. Sur la requête d'un certain Fidus, ils blâment l'indulgence de leur collègue Therapius, évêque de Bulla, qui, contrairement aux résolutions antérieures, avait accordé trop vite l'absolution à un prêtre apostat[9]. Sur une question posée par le même Fidus, l'assemblée décide qu'on peut baptiser les enfants dès leur naissance[10]. Elle envoie aussi une lettre de félicitations au pape Lucius, qui, après un court exil, venait de rentrer à Rome[11]. C'est ce

1) S. Cyprien, *Epist.* 56, 3; 57, 1 et 5.
2) *Ibid.*, 65, 1; 67, 6.
3) *Ibid.*, 57.
4) *Ibid.*, 59, 9.
5) *Ibid.*, 59, 10.
6) *Ibid.*, 56, 3.
7) *Ibid.*, 59, 10.
8) *Ibid.*, 59, 9-10.
9) *Ibid.*, 64, 1.
10) *Ibid.*, 64, 2 sqq.
11) *Ibid.*, 61.

dernier acte qui nous renseigne sur la date du concile. Lucius, élu le 25 juin 253, fut exilé aussitôt, rappelé peu de temps après, et mourut le 5 mars 254[1]. Comme en Afrique les conciles ne se réunissaient pas avant Pâques, la lettre synodale à Lucius ne peut avoir été rédigée que dans l'automne de 253.

Juste un an plus tard, pendant l'automne de 254, siégea le concile de trente-sept évêques qui eut à intervenir dans les affaires de deux chrétientés d'Espagne. On se souvient que deux évêques de ce pays, Martialis et Basilides, malgré leur apostasie, et malgré l'opposition de leurs Églises où l'on avait élu d'autres chefs, prétendaient rentrer en fonctions et avaient obtenu l'appui du pape Stephanus. Les communautés intéressées, celles d'Emerita et de Legio-Asturica, en appelèrent aux évêques africains. La réponse ne pouvait être douteuse, étant donné la décision récemment prise en Afrique, qui fermait le sacerdoce à tous les *lapsi*[2]. Le concile de Carthage se prononça donc très nettement contre les deux évêques libellatiques d'Espagne, et n'hésita pas à condamner l'indulgence du pape Stephanus[3]. — Plusieurs savants placent aujourd'hui cette intervention en 256, parce que c'est l'année des plus vives polémiques entre les évêques de Rome et de Carthage. Cette hypothèse nous paraît se justifier difficilement. Dans la lettre aux Espagnols, on ne relève pas la moindre allusion aux démêlés sur le baptême des hérétiques ; il n'est question que des *lapsi*. Or aucun document connu sur l'affaire des *lapsi*, du moins en Afrique, n'est postérieur à 254. Nous savons que le pape Cornelius s'était rallié aux idées des Africains sur la conduite à tenir envers les renégats[4], et que le pape Lucius avait adopté les mêmes principes[5] : absolution aux *lapsi* après pénitence, mais interdiction du sacerdoce. Il est naturel que les évêques libellatiques d'Espagne aient tenté un nouvel effort à l'avènement de Stephanus. L'élection de ce pape est du 12 mai 254[6], et les démarches des deux apostats supposent un intervalle de quelques mois : on est donc fondé à admettre que la lettre synodale aux communautés espagnoles est l'œuvre d'un concile siégeant à Carthage au cours de l'automne de 254.

Les dernières assemblées qu'ait présidées Cyprien, du moins à notre connaissance, ont eu pour objet principal de régler la question du baptême des hérétiques. Cette affaire a occupé trois con-

1) Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. CCLX et 7.
2) Saint Cyprien, *Epist.* 65, 1 ; 67, 6.
3) *Ibid.*, 67, 5-6.
4) *Ibid.*, 67, 6.
5) *Ibid.*, 68, 5.
6) Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. CCLX.

ciles. Au premier assistaient trente et un évêques[1]; au second, soixante et onze[2]; au troisième, quatre-vingt-sept évêques[3]. Les documents relatifs à ces débats ne nous fournissent qu'une seule indication chronologique absolument précise : la date du vote des quatre-vingt-sept évêques, le 1er septembre 256[4]. Mais on peut déterminer, d'après la succession des faits, l'époque des deux assemblées précédentes.

Celle des trente et un évêques reçut une adresse collective de dix-huit évêques numides, et y répondit par une lettre synodale[5]. Cette réponse du concile est, avec la lettre de Cyprien à Magnus[6], le plus ancien document sur l'affaire. Depuis le début de l'épiscopat de Cyprien jusqu'à l'année 255, aucune allusion n'est faite à des divergences d'opinion ni à des discussions sur le baptème des hérétiques. D'autre part, l'année 256 compte déjà deux conciles; ce qui est évidemment un maximum, étant donné les usages africains à cette époque. C'est donc en 255 qu'il faut placer ces premiers débats sur une question qui allait passionner toute l'Afrique chrétienne.

Le concile des soixante et onze évêques est postérieur à celui des trente et un évêques, comme nous l'apprend Cyprien lui-même[7]. Il confirma les décisions prises antérieurement, et en avisa par lettre le pape Stephanus[8]. Il n'a pu siéger qu'au printemps de 256. En effet, il a certainement précédé, mais de peu, le concile des quatre-vingt-sept évêques, dont la réunion fut motivée par la réponse menaçante du pape[9]. De plus, avant le vote unanime du 1er septembre, on lut la lettre à Jubaïanus[10], qui avait été rédigée par Cyprien aussitôt après les délibérations des soixante et onze évêques[11]. On doit donc se garder de confondre les deux assemblées, comme le font quelques savants. Mais on est forcé d'admettre qu'elles se sont suivies de près. La seconde ayant siégé à la fin de l'été, la première se place nécessairement, d'après la coutume africaine, au printemps de 256.

Quant au dernier concile, nous l'avons dit, aucun doute n'est possible. La date exacte est mentionnée dans le procès-verbal, où il est spécifié que les quatre-vingt-sept évêques ont tenu leur séance de vote « aux calendes de septembre »[12]. L'année, il est

1) Saint Cyprien, *Epist.* 70.
2) *Ibid.*, 73, 1.
3) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 1-87.
4) *Ibid.*, prooem.
5) Saint Cyprien, *Epist.* 70. — Cf. 71, 1 : 72, 1 : 73, 1.
6) *Ibid.*, 69.
7) *Ibid.*, 72, 1 : 73, 1.
8) *Ibid.*, 72. — Cf. 73, 1.
9) *Ibid.*, 74, 1.
10) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, prooem.
11) Saint Cyprien, *Epist.* 73, 1.
12) *Sententiae episcoporum*, prooem.

vrai, n'est pas indiquée explicitement; mais, comme le pape Stephanus est mort le 2 août 257 [1], et que d'ailleurs le premier édit de Valérien est du même mois d'août [2], on doit nécessairement écarter l'année 257. Donc le vote solennel sur le baptême des hérétiques a eu lieu certainement, à Carthage, le 1er septembre 256.

En résumé, sous l'épiscopat de Cyprien, se sont réunis en Afrique au moins sept conciles. Pour l'un deux, le dernier, nous pouvons déterminer la date précise, le jour de la principale séance; pour d'autres, le mois ou la saison ; pour tous, l'année. Et presque toujours nous connaissons le nombre des évêques présents, l'objet essentiel des discussions, et les principales décisions prises. Le tableau suivant résume tout ce que nous savons aujourd'hui de certain sur la chronologie de ces conciles et l'œuvre accomplie par chacun d'eux :

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES CONCILES DE CARTHAGE

AU TEMPS DE SAINT CYPRIEN

DATE DU CONCILE	NOMBRE D'ÉVÊQUES	ORDRE DU JOUR	DÉCISIONS PRISES	DOCUMENTS CONSERVÉS
251 (printemps — peut-être un second concile en automne).	?	— Affaire des *lapsi*. — Schisme de Felicissimus. — Schisme de Novatianus.	— Le concile pardonne aux *libellatici*; il impose une pénitence aux *sacrificati*, à moins qu'ils ne soient mourants (*Epist.* 55, 6 et 17; 56, 2; 57, 1; 59, 13). — Excommunication de Felicissimus et des cinq prêtres rebelles (*Epist.* 59, 9). — Excommunication de Jovinus et Maximus, partisans de Privatus (*Epist.* 59, 10). — Le concile envoie une députation à Rome pour faire une enquête sur la double élection de Cornelius et de Novatianus; après avoir reçu le rapport de ses délégués, il excommunie Novatianus et reconnaît officiellement Cornelius (*Epist.* 44, 1; 45, 1, 3-4; 48, 2-4; 68, 2); il en avise tous les évêques africains par une lettre circulaire (*Epist.* 48, 3).	*Lettres* de Cyprien au pape Cornelius, pour justifier l'attitude et les décisions du concile (*Epist.* 44-45; 48).

1) Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. CCLX.

2) *Acta proconsularia Cypriani*, 1.

DATE DU CONCILE	NOMBRE D'ÉVÊQUES	ORDRE DU JOUR	DÉCISIONS PRISES	DOCUMENTS CONSERVÉS
252 (mai).	42	— Affaire des *lapsi*. — Affaire de Privatus de Lambèse.	— Le concile pardonne à tous les *lapsi* qui auront fait pénitence (*Epist.* 56, 3; 57, 1 et 5); mais il leur interdit le sacerdoce (*Epist.* 67, 6). — Le concile refuse d'entendre Privatus de Lambèse (*Epist.* 59, 10). — Il envoie au pape Cornelius la liste complète des évêques catholiques du pays (*Epist.* 59, 9).	— *Lettre collective* des 42 évêques au pape Cornelius (*Epist.* 57). — *Lettre* de Cyprien au pape Cornelius (*Epist.* 59).
253 (fin de l'année).	66	Affaire des *lapsi*. — Question du baptême des enfants.	— Le concile condamne l'indulgence de Therapius, évêque de Bulla, envers un prêtre rénégat (*Epist.* 64, 1). — Il décide qu'on peut baptiser les enfants dès leur naissance (*Epist.* 64, 2 sqq.). — Envoi de félicitations au pape Lucius (*Epist.* 61).	— *Lettre collective* des 66 évêques à Fidus sur le cas de l'évêque Therapius et sur le baptême des enfants (*Epist.* 64). — *Lettre* de félicitations, adressée par le concile au pape Lucius (*Epist.* 61).
254 (fin de l'année).	37	— Affaire des évêques renégats d'Espagne.	— Le concile, sur la requête de deux Eglises d'Espagne, se prononce pour la déposition de Basilides et de Martialis, deux évêques libellatiques; il blâme l'indulgence du pape Stephanus, qui avait approuvé la réintégration des deux rénégats (*Epist.* 67, 5-6).	— *Lettre collective* des 37 évêques aux Eglises espagnoles de Legio-Asturica et d'Emerita (*Epist.* 67).
255	31	— Affaire du baptême des hérétiques.	— Le concile se prononce pour le maintien de la tradition africaine, et invite à rebaptiser les hérétiques ou schismatiques qui revenaient à l'Eglise (*Epist.* 70. Cf. *ibid.*, 71, 1; 72, 1; 73, 1).	— *Lettre collective* des 31 évêques à 18 évêques numides (*Epist.* 70). — *Lettre* de Cyprien à Quintus, pour justifier la décision du concile (*Epist.* 71).
256 (printemps).	71	— Affaire du baptême des hérétiques.	— Le concile confirme les résolutions de l'assemblée précédente (*Epist.* 73, 1). — Il notifie sa décision au pape Stephanus (*Epist.* 72, 2).	— *Lettre collective* des 71 évêques au pape Stephanus, pour lui notifier la décision prise à Carthage (*Epist.* 72). — *Lettres* de Cyprien à Jubaïanus et à Pompeius, pour défendre les résolutions des deux conciles précédents (*Epist.* 73-74).
256 (1er septembre).	87	— Affaire du baptême des hérétiques.	— Le concile approuve et confirme à l'unanimité les résolutions précédemment arrêtées, et proteste contre les prétentions du pape Stephanus (*Sententiæ episcoporum de haeret. baptiz.*).	— Procès-verbal de la séance et du vote du 1er septembre. (*Sententiae episcoporum numero LXXXVII de Haereticis baptizandis*).

II

Documents conservés. — Lettre synodale au pape Cornelius, en 252. — Lettres synodales à Fidus et au pape Lucius en 253. — Lettre des évêques africains aux Églises espagnoles, en 254. — Lettre synodale aux évêques numides, en 255. — Lettre synodale au pape Stephanus, au printemps de 256. — Les *Sententiae episcoporum* ou procès-verbal de la séance du 1er septembre 256. — Caractère de ces documents.

On a trouvé déjà, dans le tableau chronologique qui précède, l'indication sommaire des documents conservés. Dans cette liste nous avons mentionné, pour mémoire, quelques lettres très importantes de saint Cyprien, qui ont pour objet d'annoncer ou de justifier les décisions des conciles, et qui par là suppléent dans une certaine mesure à la perte d'Actes officiels. Mais nous n'avons à nous occuper ici que des documents proprement dits, des pièces authentiques rédigées par les conciles ou en leur nom. Ce sont, d'une part, six lettres synodales; et, d'autre part, un procès-verbal de séance, qui reproduit, dans la forme originale, une série complète de votes motivés.

Le seul concile dont il ne reste rien, est le plus ancien de tous, celui de 251. Il avait cependant fait rédiger plusieurs pièces importantes. Il avait envoyé à tous les évêques africains une lettre circulaire pour les aviser qu'il avait reconnu officiellement le pape Cornelius[1]. Il avait promulgué de véritables *canons*, pour fixer les conditions et la procédure de la réconciliation des *lapsi*; et il avait transmis une copie de ces canons à ceux des évêques du pays qui n'avaient pu se rendre à Carthage[2]. Il avait adressé une lettre au pape Cornelius pour l'informer de la solution adoptée par l'Eglise d'Afrique[3]. Il lui avait aussi donné avis de l'excommunication lancée contre Felicissimus et les cinq prêtres rebelles[4]. Tout cela est perdu ; et nous ne connaissons qu'indirectement, par des lettres de saint Cyprien, une partie de l'œuvre considérable menée à bonne fin par cette assemblée[5].

L'œuvre du concile de 252 a été moins maltraitée par le temps. Néanmoins, l'on doit regretter la perte d'un document qui serait infiniment précieux pour l'histoire du christianisme africain à

1) Saint Cyprien, *Epist.* 48, 3.
2) *Ibid.*, 55, 6 : Secundum quod libello continetur quem ad te pervenisse confido, ubi *singula placitorum capita* conscripta sunt... »
3) « Etiam Romam super hac re scripsimus ad Cornelium collegam nostrum » (*ibid.*, 55, 6).
4) *Ibid.*, 59, 9.
5) *Ibid.*, 44-45; 48; 55, 6 et 17; 56, 2; 57, 1; 59, 9-10.

cette époque. C'était la liste complète de tous les évêques catholiques de la contrée, reconnus comme tels par l'assemblée de Carthage [1]. Cette liste était destinée à empêcher que des ennemis de l'Eglise, hérétiques, schismatiques, ou évêques renégats, ne pussent surprendre la bonne foi du clergé romain ; elle était insérée dans une lettre adressée par le concile au pape Cornelius, et relative aux schismes africains. Le catalogue a disparu avec la lettre d'envoi. — En revanche, nous possédons une autre lettre synodale du même concile à Cornelius [2]. En tête figurent les noms des quarante-deux évêques qui composaient l'assemblée ; c'est évidemment le relevé des signatures de la pièce originale. Sauf pour Cyprien, qui est mentionné le premier en sa qualité de président, les noms se suivent au hasard, sans qu'aucun détail laisse supposer une classification géographique ou un ordre quelconque de préséance. L'indication des évêchés que représentaient les signataires manque dans le document ; mais souvent on peut les rétablir avec une grande vraisemblance, par la comparaison avec les données plus explicites du procès-verbal de 256, où reparaissent beaucoup des mêmes noms. D'après cette comparaison, les membres de l'assemblée de 252 étaient, en très grande majorité, des évêques de Proconsulaire, surtout des villes de la côte, de la banlieue de Carthage, de la vallée du Bagradas ou de ses affluents.

C'est exclusivement de la question des *lapsi* que traite la lettre synodale de 252. Les évêques africains commencent par rappeler au pape Cornelius leurs résolutions de l'année précédente : pardon immédiat aux *libellatici*, mais, pour quiconque avait sacrifié aux idoles, nécessité d'une pénitence en règle, sauf le cas de mort imminente. Cependant l'on s'attend aujourd'hui à une nouvelle persécution ; de fréquentes visions avertissent les fidèles d'être sur leurs gardes. Vu les circonstances, on a cru devoir se montrer moins sévère ; et l'on a décidé de donner l'absolution à tous les *lapsi* qui se seraient soumis à la discipline de la pénitence [3]. Après cet exposé des faits, les signataires de la lettre entreprennent de justifier leur nouveau décret. Ils insistent sur la nécessité de rétablir la paix dans les communautés, et d'armer tous les chrétiens pour la lutte ; or l'Eucharistie seule peut leur donner la force nécessaire [4]. Il est bien entendu, d'ailleurs, qu'il ne s'agit pas de faire grâce aux indignes. Sont exclus du pardon les apostats qui depuis leur

1) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 9.
2) *Ibid.*, 57.
3) *Ibid.*, 57, 1.
4) *Ibid.*, 57, 2.

chute ont mené une vie profane ou se sont alliés aux hérétiques. Si quelque renégat endurci obtient par surprise l'absolution et faiblit encore à l'avenir, Dieu est là pour lui demander compte de sa conduite. Mais l'on ne pouvait se montrer inexorable pour les pécheurs repentants, dans la crainte d'être trop indulgent pour les autres [1]. On objecterait vainement que personne, à la veille d'affronter le martyre, n'a besoin d'absolution. Au contraire, c'est l'absolution qui régénérera le pécheur, et le rendra capable du martyre. D'ailleurs, une fois la persécution déchaînée, est-on sûr de ne pas mourir avant l'épreuve suprême [2] ? Telles sont les raisons qui, jointes aux avertissements divins, ont déterminé le concile à l'indulgence. En finissant, les évêques africains déclarent qu'ils ont agi d'après leur conscience, et ils expriment l'espoir que leurs collègues d'Italie seront du même avis : si quelque évêque s'obstine à refuser tout pardon, il rendra compte à Dieu, de sa sévérité maladroite ou de sa dureté, au jour du jugement [3].

Les derniers mots permettent de préciser le sens du document et l'intention des signataires. Ce n'est pas une simple notification de la décision prise en commun par les évêques africains ; c'est, de plus, une invitation à suivre leur exemple, à proposer en Italie les mêmes mesures et à les faire ratifier par un concile romain. Ainsi s'étaient passées les choses, l'année précédente, lors du premier règlement de l'affaire des *lapsi* : l'entente s'était établie entre Rome et Carthage, sur l'initiative des Africains [4]. Mais les circonstances avaient changé. La situation était déjà fort délicate à Carthage, où les intransigeants venaient d'ordonner un évêque schismatique ; mais elle était encore bien plus dangereuse à Rome, où l'indulgence relative de Cornelius et d'une partie du clergé avait déterminé le redoutable schisme de Novatianus. De là le ton, les allures prudentes, et les discrètes insinuations, du document que nous venons d'analyser. Le concile de Carthage craint évidemment que sa décision ne soit jugée trop indulgente à Rome ; aussi croit-il devoir la justifier en détail. Il insiste sur les motifs impérieux de sa détermination, allègue les circonstances, la nécessité, les dangers d'une nouvelle persécution. Ces raisonnements étaient de nature à frapper Cornelius, à triompher de ses hésitations ; car, depuis l'avènement de Gallus, la persécution était particulièrement menaçante à Rome, d'où le pape lui-même allait être bientôt exilé.

1) Saint Cyprien, *Epist.* 57, 3.
2) *Ibid.*, 57, 4.
3) *Ibid.*, 57, 5.
4) *Ibid.*, 55, 6.

Dans la lettre synodale des Africains, tout était habilement calculé pour amener Cornelius à parer aux mêmes périls en adoptant les mêmes mesures.

Au concile de 253 se rapportent deux documents conservés. C'est d'abord une réponse de l'assemblée à une double question posée par un certain Fidus, d'ailleurs inconnu [1]. Ce personnage avait signalé au concile la scandaleuse faiblesse de Therapius, évêque de Bulla, envers le prêtre apostat Victor [2] ; il demandait en même temps si l'on ne devait pas interdire le baptême des nouveau-nés [3]. Telle fut l'occasion de la lettre synodale. Les noms des signataires sont malheureusement perdus ; nous n'en connaissons que le nombre. L'en-tête du document est ainsi conçu : « Cyprien et tous les autres évêques, ses collègues, qui ont assisté au concile, au nombre de soixante-six, à Fidus leur frère. » La lettre se compose de deux parties très inégales. Sur le premier point, le concile donne entièrement raison à Fidus. Il condamne l'indulgence de Therapius, s'étonne que cet évêque ne se soit pas conformé au « décret » promulgué l'année précédente, qui exigeait avant tout pardon une pénitence en règle. Cependant, après une longue discussion, l'assemblée n'a pas cru devoir revenir sur l'absolution irrégulière dont a bénéficié l'ancien prêtre Victor ; elle s'est contentée d'infliger un blâme à Therapius, et de lui interdire pour l'avenir toute mesure de ce genre [4]. Sur le second point, le concile repousse absolument les idées de Fidus. Celui-ci était d'avis qu'on ne devait pas baptiser un enfant dans les premiers jours qui suivaient sa naissance ; et, à l'appui de sa thèse, il invoquait les règlements relatifs à la circoncision dans l'Ancienne Loi. Les soixante-six évêques déclarent, dans leur réponse, qu'ils ont tous été d'un avis contraire, et que personne n'a défendu l'opinion de Fidus. A l'unanimité, ils ont jugé que Dieu n'imposait aucune restriction, aucune condition d'âge, quant au baptême [5]. Pour justifier leur arrêt, ils invoquent cette raison décisive que l'Ecriture ne fait aucune différence entre les nouveau-nés et les adultes ; la grâce qui accompagne le baptême est la même pour tous [6]. Ils réfutent ensuite les objections de Fidus. Il n'est pas vrai que la prétendue impureté de l'enfant le rende incapable de recevoir la grâce ; et l'argument tiré de la circoncision est sans valeur, puisque la Loi nouvelle a aboli la circoncision [7]. En réalité, tout homme, à

1) Saint Cyprien, *Epist.* 64.
2) *Ibid.*, 64, 1.
3) *Ibid.*, 64, 2.
4) *Ibid.*, 64, 1.
5) *Ibid.*, 64, 2.
6) *Ibid.*, 64, 3.
7) *Ibid.*, 64, 4.

tout âge, peut être admis au sacrement du baptême. On ne le refuse pas aux adultes malgré leurs péchés personnels ; à plus forte raison ne doit-on pas le refuser aux enfants, qui sont chargés seulement du péché originel, le péché d'autrui [1]. Donc l'avis unanime du concile est qu'on ne doit écarter personne du baptême, les nouveau-nés moins encore que les adultes [2].

L'autre document qui émane de la même assemblée est une lettre synodale au pape Lucius [3]. Ici encore manquent les noms des signataires. L'en-tête contient ces simples mots : « Cyprien avec ses collègues à Lucius leur frère. » Plusieurs manuscrits ajoutent au nom du pape cette mention : « revenu d'exil » [4]. D'après les premiers mots du document, les évêques réunis à Carthage avaient, peu de temps auparavant, adressé à Lucius une première lettre, qui est perdue, pour le féliciter à la fois de son élection à l'épiscopat et de la sentence d'exil qui l'avait aussitôt frappé [5]. Bientôt l'on apprit en Afrique, que la persécutiòn avait cessé en Italie, et que le pape était rentré à Rome, presque en triomphe. A cette occasion fut rédigée au nom du concile la seconde lettre de félicitations, celle que nous possédons.

Par l'allure enthousiaste, et presque poétique, de la rédaction, elle présente un frappant contraste avec les autres documents du même groupe. Le concile se plaît à opposer les gloires du retour triomphal aux gloires de l'exil. Il félicite chaudement le pape, ses compagnons, toute la communauté romaine [6]. Il s'efforce de démontrer que cet ajournement du martyre ne diminue pas le mérite des confesseurs, mais atteste la puissance de Dieu et l'efficacité de sa protection. Les épreuves ont accru l'autorité sacerdotale de Lucius, qui a prêché d'exemple, et dont la voix sera d'autant mieux écoutée au cours des persécutions futures [7]. De l'exil même du pape, le concile tire un argument inattendu contre les prétentions des Novatianistes : en laissant se déchaîner la haine des païens, qui a frappé Cornelius, puis Lucius, et avec eux les catholiques, mais qui a toujours épargné les hérétiques et les schismatiques, Dieu a voulu montrer de quel côté était la véritable Église, le véritable évêque [8]. Les Africains

1) Saint Cyprien, *Epist.* 64, 5.
2) *Ibid.*, 64, 6.
3) *Ibid.*, 61.
4) « Ad Lucium *de exsilio reversum* » (éd. Hartel, p. 695 et 698).
5) « Et nuper quidem tibi, frater carissime, gratulati sumus, cum te honore geminato in ecclesiae suae administratione confessorem pariter et sacerdotem constituit divina dignatio » (*Epist.* 61, 1).
6) *Ibid.*, 61, 1.
7) *Ibid.*, 61, 2.
8) *Ibid.*, 61, 3.

auraient désiré assister au retour triomphant des exilés romains, à la joie des fidèles. Ils veulent du moins s'associer par une lettre au bonheur de l'Église de Rome. Dans leurs prières, ils ne cessent de rendre grâces à Dieu. Mais, comme la plus grande félicité du chrétien est de mourir pour sa foi, ils demandent aussi à Dieu d'achever, en le couronnant, le martyre interrompu. Peut-être Lucius et ses compagnons n'ont-ils été rappelés à Rome que pour y mourir plus glorieusement, à leur poste, en pleine lumière; car « la victime qui donne aux frères l'exemple du courage et de la foi, doit être immolée en présence des frères[1]. » — Sur ce souhait héroïque, qui ne semble pas d'ailleurs avoir été exaucé, se termine cette lettre éloquente et originale, où se mêlent deux sentiments contradictoires, mais également sincères et naturels chez les meilleurs des chrétiens en ces temps de souffrances et d'espérances surhumaines : d'une part, la joie légitime de fidèles qui voient rentrer leur évêque, et d'autres Églises qui applaudissent à ce retour; d'autre part, un regret, l'ajournement d'un rêve, l'aspiration au martyre.

D'un ton bien différent est le long document qui représente pour nous toute l'activité du concile de 254. Sous la forme d'une lettre synodale, c'est un rapport complet sur l'affaire des deux évêques libellatiques d'Espagne[2]. L'en-tête reproduit les signatures des trente-sept évêques qui, cette année-là, composaient l'assemblée de Carthage. Parmi ces noms, beaucoup nous sont déjà familiers. Plus de la moitié des membres du concile de 254 avaient assisté déjà au concile de 252; et, de même, la plupart semblent originaires des environs de Carthage ou des districts voisins de la côte. Le document est tout entier relatif aux prétentions des deux évêques espagnols, Basilides et Martialis, qui, après avoir été régulièrement déposés, voulaient reprendre leurs fonctions sacerdotales, avec l'assentiment du pape Stephanus. Le concile qui siégeait à Carthage, dans l'automne de 254, avait été saisi de l'affaire par une série de lettres envoyées d'Espagne : lettres rédigées par le prêtre Felix au nom de la communauté de Legio-Asturica, et par le diacre Ælius au nom de la communauté d'Emerita; lettres des deux évêques Felix et Sabinus, élus en remplacement de Basilides et de Martialis; lettre d'un autre Felix, de Caesaraugusta, sans doute l'un des évêques qui avaient consacré les nouveaux élus[3]. Toutes ces lettres sont perdues, ainsi que les réponses du concile aux trois évêques espagnols.

(1) Saint Cyprien, *Epist.* 61, 4.
(2) *Ibid.*, 67.
(3) *Ibid.*, 67, 1 et 6.

La lettre synodale que nous possédons est adressée directement aux communautés intéressées et aux rédacteurs de leurs requêtes : « Au prêtre Felix et aux fidèles de Legio et d'Asturica ; au diacre Ælius et aux fidèles d'Emerita. »

Les évêques africains commencent par accuser réception des lettres rédigées au nom des communautés espagnoles, et transmises par Felix et Sabinus. Ils témoignent aussitôt qu'ils approuvent l'attitude des Églises d'Espagne, car ils donnent immédiatement le titre de collègues, de « co-évêques », aux successeurs élus de Basilides et de Martialis. Ils remarquent d'ailleurs que la question est tranchée par l'Écriture, qui interdit le sacerdoce aux indignes[1]. On doit se conformer à ces prescriptions divines dans le choix des évêques[2]. Et les fidèles ne doivent pas hésiter à se séparer d'un chef qui a démérité[3]. Ils en ont le droit ; car, d'après les Livres saints, l'élection de l'évêque et de tous les clercs doit se faire publiquement et être approuvée par l'assemblée générale[4]. Une ordination d'évêque n'est régulière et valable, que si elle a eu lieu en présence du peuple, avec le concours des évêques voisins. C'est ainsi que les choses se passent en Afrique et dans presque toutes les provinces. On a procédé de même en Espagne, quand on a élu Sabinus à la place de Basilides, et Felix à la place de Martialis. Donc ces élections sont régulières. Elles ne peuvent être annulées parce que Basilides est allé à Rome où il a circonvenu et trompé Stephanus mal renseigné[5]. Par leur lâcheté dans la persécution et leurs fautes de tout genre, les deux évêques déposés se sont rendus indignes de l'épiscopat. D'ailleurs, un décret d'un précédent concile africain a interdit aux *lapsi* le sacerdoce ; la même règle a été adoptée dans le monde entier, notamment à Rome par Cornelius[6]. — La fin de la lettre est destinée à réconforter les chrétiens d'Espagne, qui se croyaient abandonnés de Dieu en voyant leurs chefs donner l'exemple de la trahison et de l'intrigue. Que ces défaillances n'effraient pas les fidèles : elles ont été annoncées dès longtemps, comme un des signes précurseurs de la catastrophe suprême, et la fin du monde est proche[7]. Malgré tout, beaucoup d'évêques restent debout, et défendent la dignité de l'épiscopat. Chez la plupart, le spectacle des faiblesses, des trahisons et des schismes, ne fait qu'exciter et exalter le courage[8]. Si quelques-uns de leurs collègues restent en communion avec Basilides et Martialis, la foi des

1) Saint Cyprien, *Epist.* 67, 1.
2) *Ibid.*, 67, 2.
3) *Ibid.*, 67, 3.
4) *Ibid.*, 67, 4.
5) *Ibid.*, 67, 5.
6) *Ibid.*, 67, 6.
7) *Ibid.*, 67, 7.
8) *Ibid.*, 67, 8.

Africains n'en est pas troublée : c'est l'affaire de ceux qui, en soutenant les pécheurs, se font les complices du péché. En tout cas, le concile ne saurait que louer et pleinement approuver la conduite des communautés espagnoles, qu'il exhorte à rompre tout rapport avec les évêques coupables[1].

Plusieurs traits sont à noter dans ce document. D'abord l'autorité, déjà solidement établie et reconnue au loin, de l'Église d'Afrique : d'Espagne on en appelle à Carthage contre une intervention indiscrète du pape, l'année même où, de Gaule, Faustin de Lyon prie Cyprien d'agir à Rome pour obtenir la déposition de l'évêque d'Arles[2]. Ce qui est frappant encore, c'est l'entière liberté avec laquelle le concile africain se prononce dans une affaire étrangère au pays, et étend aux Églises d'une autre région les règles adoptées pour l'Afrique. Mais ce qui est surtout caractéristique, c'est la franchise et la hardiesse de cette assemblée d'évêques qui proclame hautement le droit imprescriptible du peuple à déposer comme à élire son évêque. Cette attitude prise par le concile de 254 dans une querelle entre Espagnols, éclaire par contre-coup l'histoire intérieure de l'Église d'Afrique, et montre de quel esprit vraiment apostolique étaient encore animés la majorité de ses évêques.

Au concile de 255 appartient l'importante lettre synodale aux évêques numides[3]. En tête du document figurent deux séries de noms : d'une part, les trente-et-un signataires; d'autre part, les dix-huit destinataires. L'étude de ces deux listes est instructive. Presque tous les membres de l'assemblée de 255, à en juger par l'identité des noms, avaient déjà pris part soit à l'assemblée de 252, soit à celle de 254. Au contraire, presque aucun des évêques numides n'avait assisté aux conciles précédents ; mais l'on reconnaît parmi eux les huit évêques de Numidie à qui Cyprien, deux ans plus tôt, avait envoyé le produit d'une souscription faite à Carthage[4]. Ces rapprochements confirment les observations notées plus haut sur la composition des premiers conciles, où ne se rencontraient guère que des évêques de la Proconsulaire, surtout des environs de Carthage ou du littoral.

La lettre synodale de 255 est le premier document officiel relatif au baptême des hérétiques. En Numidie, comme en Proconsulaire, on observait sur ce point la vieille coutume africaine, c'est-à-dire qu'on tenait pour nul le baptême conféré par des

1) Saint Cyprien, *Epist.* 67, 9.
2) *Ibid.*, 68, 1.
3) *Ibid.*, 70. — Cf. 72, 1 : « In litteris quas collegae nostri ad coepiscopos in Numidia praesidentes ante fecerunt. »
4) *Ibid.*, 62.

hérétiques ou des schismatiques[1]. Cependant la question était à l'ordre du jour ; et Cyprien l'avait traitée récemment dans le long mémoire, en forme de lettre, adressé à Magnus[2]. Dans plusieurs communautés on éprouvait quelque scrupule à se voir ainsi en désaccord avec Rome ; et l'on s'inquiétait d'autant plus, qu'un grand nombre de chrétiens, un instant égarés dans le Novatianisme, revenaient alors à l'Eglise[3]. On se demandait de divers côtés si la tradition africaine était fondée. C'est ce qui décida dix-huit évêques de Numidie à poser nettement la question au concile de Carthage, par une lettre collective qui est perdue[4]. La réponse était de nature à rassurer les consciences. Les évêques réunis sous la présidence de Cyprien annonçaient qu'ils avaient lu en séance la requête de leurs collègues, et déclaraient sans la moindre hésitation qu'on devait s'en tenir à la tradition partout observée en Afrique. Ils posaient en principe que personne ne pouvait être baptisé hors de l'Église ; et, à l'appui de leur affirmation, ils citaient des textes de l'Écriture[5]. Examinant un à un les principaux rites du baptême, ils montraient que ces rites ne pouvaient être accomplis par un hérétique[6]. D'ailleurs, n'était-il pas contradictoire de prétendre que la grâce pouvait être conférée par qui ne l'avait pas ? Pour ces divers motifs, les chefs de l'Église avaient le devoir de rejeter tout ce que faisaient ses adversaires ; ils devaient régénérer par la grâce ceux qui revenaient de l'erreur à la vérité[7]. — On remarquera la netteté tranchante de la réponse, fondée à la fois sur le respect de la tradition, sur les textes de l'Écriture, et sur la raison. Cette déclaration catégorique semblait rendre impossible tout compromis. Ce n'est pourtant pas des Africains qu'allait venir la rupture avec Rome.

Quelques mois plus tard, une autre lettre synodale, restée célèbre, fut adressée au pape Stephanus par le concile qui siégeait à Carthage au printemps de 256[8]. Dans cette assemblée furent traitées, nous dit-on, une foule de questions[9]. Mais l'article principal du programme était l'examen approfondi du problème liturgique qui passionnait alors les esprits. Il s'agissait d'obtenir une confirmation solennelle de la décision récente sur la nullité du baptême conféré par les hérétiques. A cet effet, Cyprien et ses partisans avaient mené une vive campagne par toute l'Afrique.

1) Saint Cyprien, *Epist.* 70, 1.
2) *Ibid.*, 69.
3) *Ibid.*, 69, 1.
4) « Cum simul in concilio essemus, fratres carissimi, legimus litteras vestras quas fecistis de his qui apud haereticos et schismaticos baptizati videntur » (*ibid.*, 70, 1).
5) *Ibid.*, 70, 1.
6) *Ibid.*, 70, 2.
7) *Ibid.*, 70, 3.
8) *Ibid.*, 72.
9) *Ibid.*, 72, 1.

Après avoir convaincu les Numides, on avait entrepris de rallier aux mêmes idées les évêques de Maurétanie[1]. Les Églises de l'intérieur du pays avaient répondu avec empressement à ces appels. Ici, les chiffres sont éloquents : tandis que trente-et-un évêques seulement avaient paru au concile de 255, et trente-sept au concile de 254, le concile du printemps de 256 ne comptait pas moins de soixante-et-onze évêques « tant de la province d'Afrique que de la Numidie »[2]. Cette imposante assemblée approuva sans réserve le décret de la précédente : « Cette même décision, écrit saint Cyprien, nous l'avons confirmée de nouveau par notre vote. Nous avons décidé qu'il y a un seul baptême; que le droit de le conférer appartient à l'Église catholique; que, par conséquent, doivent être considérés, non pas comme rebaptisés, mais comme baptisés par nous, tous ceux qui, sortant d'une eau adultère et profane, doivent être purifiés et sanctifiés par la vérité de l'eau salutaire[3]. » Et les représentants des Eglises d'Afrique, toujours préoccupés de maintenir l'entente avec les Eglises des autres régions de l'Empire, résolurent de notifier leur décision à l'évêque de Rome. C'est l'objet de la lettre synodale au pape Stephanus.

Malheureusement, rien ne reste des signatures. L'en-tête du document porte ces simples mots : « Cyprien et tous les autres, à Stephanus leur frère. » La lettre débute par un petit exorde insinuant, qui était bien de circonstance. Les évêques africains, qui connaissent, disent-ils, « la gravité et la sagesse » de Stephanus, croient devoir l'informer d'une résolution prise en commun, qui intéresse à la fois l'autorité sacerdotale, l'unité catholique, et le respect de la volonté divine. Il ne suffit pas de l'imposition des mains pour réconcilier avec l'Eglise ceux qui ont été baptisés par des hérétiques ou des schismatiques. Suivent quelques allusions à des textes de l'Ecriture; pour motiver plus complètement son opinion, le concile envoie à Stephanus une copie de la lettre écrite par Cyprien à l'évêque maurétanien Quintus, et un exemplaire de la lettre synodale adressée par la précédente assemblée aux Numides[4]. Autre disposition relative aux clercs, et votée de même par le concile : tout prêtre ou tout diacre qui se sera séparé de l'Eglise, ou qui aura été ordonné par les hérétiques, ne pourra obtenir son pardon qu'à la condition de redevenir simple laïque[5]. Telles sont les décisions que les évêques réunis à Carthage ont

1) Saint Cyprien, *Epist.* 71, 1 et 4; 72 1; 73, 1.

2) « Tam provinciae Africae quam Numidiae episcopi numero septuaginta et unus » (*ibid.*, 73, 1).

3) *Ibid.*, 73, 1.

4) *Ibid.*, 72, 1.

5) *Ibid.*, 72, 2.

cru devoir porter à la connaissance de l'évêque de Rome. Ils pensent que Stephanus est du même avis. Cependant ils n'ignorent pas que « certaines gens » s'obstinent dans leurs opinions préconçues et prétendent s'en tenir à leurs traditions propres, sans rompre d'ailleurs le lien de paix et de concorde avec leurs collègues. « En cela, ajoutent les Africains, nous ne faisons de violence et n'imposons de loi à personne; en effet, dans l'administration de son Eglise, chaque évêque conserve son indépendance et son libre arbitre, sauf à rendre compte de sa conduite au Seigneur[1]. »

La fin de la lettre est assurément fort remarquable. En même temps que le sentiment de leurs droits, elle atteste chez les évêques africains une modération très méritoire et un véritable esprit politique. Sur le fond de la question, ces évêques avaient pris parti résolument, ils avaient arrêté une ligne de conduite dont ils ne s'écarteraient point : d'où la netteté de leurs déclarations sur les décisions adoptées pour toute l'Afrique. Mais ils se gardaient d'oublier que la tradition n'était pas partout la même; qu'à Rome notamment, où l'on considérait comme valable le baptême conféré par les hérétiques, on se contentait de l'imposition des mains pour réconcilier les transfuges avec l'Église. Dans leur lettre à Stephanus, ils cherchent donc d'abord à le convaincre; mais, comme ils le savent obstiné, ils craignent de n'y pas réussir. D'autre part, ils ont trop le respect de l'unité catholique pour provoquer une rupture. Ils raillent un peu, à mots couverts, l'entêtement probable de l'évêque de Rome ; mais ils préparent les voies à un compromis en insistant sur l'indépendance respective des Églises en matière de discipline. A la fois ferme et conciliante, la lettre était habile ; et, avec un autre pape, il eût été facile de s'entendre. — On sait que Stephanus fut peu sensible à ce bon procédé. Il répondit aux Africains par des injures et des menaces d'excommunication[2]. Il ne réussit qu'à provoquer une solennelle protestation des évêques d'Afrique, dans un nouveau concile de Carthage.

A ce concile de protestation se rapporte le dernier et le plus important des documents de cette catégorie : le procès-verbal authentique de la séance du 1[er] septembre 256. Il est intitulé: « Votes des évêques, au nombre de quatre-vingt-sept, sur la nécessité de baptiser les hérétiques[3]. » Il comprend d'abord un

1) Saint Cyprien, *Epist.* 72, 3.
2) *Ibid.*, 74, 1; 75, 2-3 et 24-25.
3) *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis.* — Le titre est plus ou moins complet suivant les manuscrits. Cf. le *Cyprien* de Hartel, t. I, p. 435 et 461.

court préambule, plein de faits, qui nous renseigne sur la composition du concile et les préliminaires du vote. A Carthage, nous dit-on, « se sont réunis aux calendes de septembre un très grand nombre d'évêques de la province d'Afrique, de la Numidie, de la Maurétanie, avec des prêtres et des diacres; étaient présents aussi la plupart des fidèles[1]. » On commença par donner lecture des lettres qui avaient été échangées, sur l'objet du débat, entre Cyprien et Jubaïanus[2]. Quelques détails du procès-verbal semblent indiquer qu'on lut encore, publiquement, la lettre synodale du précédent concile à Stephanus[3], et la réponse menaçante du pape[4]. Puis l'évêque de Carthage, comme président de l'assemblée, prit la parole, pour mettre la question aux voix, et pour engager ses collègues à donner librement leurs avis, sans s'inquiéter des prétentions romaines. Son petit discours, plein de décision et d'habileté, mérite d'être cité, car c'est la meilleure introduction à ce qui suit : « Vous avez entendu, dit Cyprien, vous avez entendu, mes très-chers collègues, ce que notre co-évêque Jubaïanus m'a écrit pour me consulter, malgré mon insuffisance, sur le baptême illicite et profane des hérétiques. Vous avez entendu aussi ce que je lui ai répondu : j'ai été d'avis, comme nous l'avions décrété deux fois et souvent, que les hérétiques venant à l'Église devaient être baptisés et sanctifiés par le baptême de l'Église. De même, on vous a lu une autre lettre de Jubaïanus : dans la réponse qu'en homme sincère et pieux il m'a faite, non seulement il s'est rangé à mon avis, mais encore il a confessé qu'il était maintenant bien armé, et m'a rendu grâces. Il nous reste à déclarer, chacun à notre tour, ce que nous pensons sur cette affaire ; et cela, sans prétendre juger personne ni excommunier personne pour une divergence d'opinion. En effet, aucun d'entre nous ne se constitue évêque des évêques; aucun, par des menaces de tyran, ne cherche à contraindre ses collègues ni à forcer leur adhésion. Tout évêque est libre, et exerce, comme il l'entend, son pouvoir; il ne peut pas plus être jugé par un autre, qu'il ne peut lui-même juger un autre. At-

1) *Sententiae episcoporum*, prooem.

2) « Cum... lectae essent litterae Jubaiani ad Cyprianum factae, item Cypriani ad Jubaianum rescriptae de haereticis baptizandis, quidque postmodum Cypriano Jubaianus idem rescripserit... » (*Ibid.*, prooem.). — De ces trois lettres, une seule est conservée, celle de Cyprien (*Epist.* 73).

3) « Crescens a Cirta dixit : Tanto coetu sanctissimorum consacerdotum lectis litteris Cypriani dilectissimi nostri ad Jubaianum *itemque ad Stephanum...* » (*Sententiae episcoporum*, 8). Il s'agit probablement de la lettre synodale à Stephanus (*Epist.* 72).

4) Ceci paraît résulter des allusions ironiques à cette lettre, contenues dans le discours de Cyprien (*Sententiae episcoporum*, prooem.).

tendons tous le jugement de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui, seul au monde, a le pouvoir et de nous préposer au gouvernement de son Église, et de juger notre acte[1]. » — Voilà de belles paroles, d'autant plus éloquentes que le président de cette assemblée d'évêques, si libéral, si respectueux de tous les droits, était le chef reconnu, incontesté, de toute l'Afrique chrétienne.

Le reste du document, qui est long, contient le procès-verbal du vote. Chacun des évêques présents prend à son tour la parole. En fait, quatre-vingt-cinq seulement assistaient à la séance. Mais l'un deux, Natalis d'Oea, rappelle qu'il est le mandataire de ses deux collègues de Tripolitaine, les évêques de Sabrata et de Leptis Magna[2]; il apporte en conséquence trois suffrages, ce qui rétablit le chiffre de quatre-vingt-sept annoncé par l'en-tête du document. — Chaque votant est désigné régulièrement par son nom propre et par le nom de l'évêché qu'il représente; l'identification est facile, sauf pour une vingtaine de localités, dont l'emplacement est encore indéterminé ou la désignation incertaine. Dans la succession des votes, on ne constate point d'ordre systématique. Certains indices pourraient faire supposer d'abord, comme on l'a souvent répété, que les évêques expriment leur suffrage d'après une sorte de hiérarchie, fondée sur l'âge ou sur l'ancienneté de la consécration épiscopale. Ainsi, les trois premiers opinants, Caecilius de Biltha, Primus de Misgirpa, Polycarpus d'Hadrumète[3], sont aussi, après Cyprien, les trois premiers signataires de la lettre synodale de 254[4]. Mais c'est là une simple rencontre, due peut-être à l'autorité personnelle dont jouissaient ces trois évêques. En effet, la comparaison méthodique des listes relatives aux divers conciles montre que le plus souvent les noms communs à plusieurs documents ne se suivent pas dans le même ordre. Donc, l'on ne tenait compte, dans ces assemblées de Carthage, ni de l'ancienneté, ni de l'âge, ni même du pays d'origine; les évêques numides étaient mêlés aux évêques de Proconsulaire. Il n'y avait ni classement, ni hiérarchie, ni préséance, sauf pour l'évêque de Carthage. C'était sans doute l'ordre des places choisies pour la séance qui décidait de l'ordre des suffrages.

La lecture des quatre-vingt-sept, ou, si l'on veut, des quatre-vingt-cinq votes motivés, est fort instructive, et beaucoup moins monotone qu'on ne pourrait le supposer. Tous ces évêques, venus de tous les points de l'Afrique romaine, n'avaient évidemment

1) *Sententiae episcoporum*, prooem.
2) *Ibid.*, 83-85.
3) *Ibid.*, 1-3.
4) Saint Cyprien, *Epist.* 67.

pas le même degré d'instruction, ni le même tour d'esprit. Quoiqu'ils soient d'accord sur le fond, chacun a sa façon de prendre la question ; et, dans la sécheresse de la réponse, on entrevoit parfois une physionomie. Les uns se contentent de motiver brièvement leur avis[1]. D'autres sont encore plus expéditifs; ils prononcent seulement quelques mots pour affirmer leur conviction, ou même, tout bonnement, pour se rallier aux conclusions d'un préopinant[2]. Mais quelques-uns exposent avec une certaine complaisance leur manière de voir; ils font de petits discours, citent des passages de la Bible, insistent sur les raisons qui leur semblent les plus convaincantes. Parmi ces orateurs du concile de 256, nous mentionnerons Caecilius de Biltha[3], Felix d'Uthina[4], Venantius de Thinisa[5], Saturninus de Tucca[6], Nemesianus de Tubunae[7], Lucius de Castra Galbae[8], Crescens de Cirta[9]. En général, les Numides sont moins laconiques, sans doute parce que la plupart d'entre eux n'avaient pas assisté aux précédents conciles.

D'ailleurs, quels que soient les considérants, la conclusion est la même, et le vote identique. C'est un imposant spectacle que cette assemblée où quatre-vingt-sept chefs de communautés, tous égaux et indépendants, justifient un à un l'unanimité de leur résolution, prise au nom de toute l'Afrique chrétienne. Ni objection, ni réserve, ni déclamation : tous les membres du concile affirment sans hésiter, avec une tranquille énergie, leur volonté de s'en tenir aux décisions antérieures. La plupart considèrent comme inutile toute discussion nouvelle. Par exemple, l'évêque de Furni, Geminius, se contente de dire, faisant allusion à Stephanus et à ses partisans : « Quelques-uns de nos collègues peuvent se traîner à la remorque des hérétiques, mais non pas nous y traîner. C'est pourquoi nous nous en tenons à ce que nous avons une fois décrété : quand des hérétiques nous reviennent, nous les baptisons[10]. » Un évêque récemment élu, Pudentianus de Cuicul, déclare qu'il a accepté de confiance et juge entièrement légitime la décision de ses aînés[11]. Les évêques de régions lointaines qui jusque-là n'avaient point paru aux conciles de Carthage, apportent leur franche et pleine adhésion. Tels les évêques de Tripolitaine, au nom de qui Natalis d'Oea fait

1) *Sententiae episcoporum*, 2; 12; 16-21; 35-36; 38-42; 45-46; etc.
2) *Ibid.*, 3; 6; 9; 13-15; 31-32; 53-56; etc.
3) *Ibid.*, 1.
4) *Ibid.*, 26.
5) *Ibid.*, 49.
6) *Ibid.*, 52.
7) *Ibid.*, 5.
8) *Ibid.*, 7.
9) *Ibid.*, 8.
10) *Ibid.*, 59.
11) *Ibid.*, 71.

la déclaration suivante : « Aussi bien moi, présent, que Pompeius de Sabrata et Dioga de Leptis Magna — car ils m'ont constitué leur mandataire, et, s'ils sont absents de corps, ils sont présents d'esprit — nous appuyons de nos votes ceux de nos collègues : les hérétiques ne peuvent entrer en communion avec nous, s'ils n'ont été baptisés du baptême de l'Eglise [1]. » Quant aux évêques des environs de Carthage, qui avaient déjà fait connaître leur opinion dans les assemblées précédentes, ils se réfèrent simplement à leurs votes antérieurs : « De ce que nous avons une fois décrété, je ne m'écarte pas », dit Junius de Neapolis [2]. Cyprien de Carthage vote le dernier de tous, et résume en quelques mots la résolution unanime : « Mon avis, dit-il, est très complètement exprimé par ma lettre à notre collègue Jubaïanus. Les hérétiques, d'après le témoignage de l'Evangile et des Apôtres, sont appelés les adversaires du Christ, les Antichrists : quand ils viennent à l'Eglise, ils doivent être baptisés du baptême unique, celui de l'Eglise, pour que d'adversaires ils puissent devenir amis, et, d'Antichrists, chrétiens [3]. »

Ce document si complet et si curieux rend à merveille la physionomie de cette séance fameuse du 1er septembre 256. Dans sa sécheresse apparente, ce procès-verbal est un large tableau, à la fois géographique et moral, de l'Eglise d'Afrique en ces temps-là. Il est éloquent, de cette éloquence qui vient des faits, et non des mots. Et il porte en lui-même la preuve, non-seulement de son authenticité, qui est indiscutable et n'a jamais été contestée, mais encore de l'entière fidélité du compte-rendu, de la minutieuse exactitude du rédacteur. Suivant une tradition très vraisemblable, saint Cyprien avait adopté et perfectionné le système des *Notes tironiennes*, la sténographie classique [4] ; c'est probablement grâce à ses sténographes qu'il a pu faire rédiger avec tant d'exactitude et transmettre à toute la chrétienté ce précieux procès-verbal.

L'importance du document a été comprise des contemporains et appréciée des siècles suivants, comme l'attestent plusieurs faits. De bonne heure, les *Sententiae* ont été jointes aux œuvres de saint Cyprien ; et elles figurent encore à la suite de ses traités dans les éditions modernes. Elles ont même obtenu un honneur rarement accordé par l'orgueil hellénique aux écrivains de langue latine : comme l'*Apologétique* de Tertullien, elles ont été traduites en grec, avec la lettre de Cyprien à Quintus [5]. Vers

1) *Sententiae episcoporum*, 83-85.
2) *Ibid.*, 86.
3) *Ibid.*, 87.
4) Cf. le *Cyprien* de Hartel, p. LXVIII sq.
5) De Lagarde, *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae graece*, p. 37 sqq. ;

le VIIe siècle, elles ont passé du grec en syriaque [1]. — Dans l'histoire du christianisme africain, aux IVe et Ve siècles, ce document eut une destinée vraiment singulière. Il rappelait un grand combat de l'Eglise d'Afrique contre l'hérésie ; par une ironie des choses, il devint, entre les mains des hérétiques, une arme contre l'Eglise. En effet, les catholiques africains, au concile d'Arles (314), s'étaient ralliés à la tradition romaine ; le Donatisme, qui s'organisait alors et qui de parti-pris se rattachait au passé, conserva soigneusement la coutume locale et posa en principe la nécessité de rebaptiser quiconque venait à lui. C'était une bonne fortune, pour les nouveaux schismatiques, que de pouvoir invoquer l'autorité du grand évêque de Carthage et les décisions unanimes des conciles présidés par lui. Dans toutes leurs controverses avec les catholiques sur la question du baptême, les donatistes prenaient pour base de leur argumentation les *Sententiae* et les autres documents qui se rattachaient à la même affaire [2]. D'où l'embarras des catholiques africains, qui ne pouvaient ni renier saint Cyprien, ni l'approuver sur ce point [3]. Saint Augustin entreprit d'enlever cette arme aux schismatiques ; il composa dans cette intention un ouvrage en sept livres, intitulé *Sur le baptême contre les Donatistes* [4]. Il essayait d'y démontrer que les hérétiques n'avaient nullement le droit de tirer à eux saint Cyprien et ses contemporains ; que la thèse soutenue alors par les catholiques africains leur avait été imposée par les circonstances ; que par suite elle n'avait pas une valeur absolue, et qu'au fond elle ne préjugeait rien contre la doctrine future de l'Eglise [5]. Saint Augustin justifiait son interprétation par l'examen critique des documents allégués. Il a consacré trois livres à la discussion des lettres à Jubaïanus, à Quintus, aux Numides, à Pompeius [6] ; et deux livres entiers, à un commentaire détaillé des *Sententiae* de 256 [7]. Assurément l'entreprise était hardie ; car il ne s'agissait de rien moins que de convertir saint Cyprien aux idées nouvelles. Cette campagne, où saint Augustin déployait toutes les ressources d'une tactique ingénieuse et subtile, atteste du moins la popularité durable des *Sententiae* et des documents

Patrol. lat. de Migne, t. III, p. 1080 sqq.

1) De Lagarde, *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae syriace*, p. 62 sqq.

2) Saint Augustin, *De baptism. contra Donatist.*, I, 18 (28) ; II, 1 sqq., etc. ; *Contra Crescon. Donatist.*, II, 31 (39) sqq. ; III, 1 sqq. ; *Epist.* 93, 10 (35-45) ; 108, 3 (9-12).

3) Saint Augustin, *De baptism. contra Donatist.*, II, 1 sqq. ; *Contra Crescon. Donatist.*, II, 31 (39) sqq.

4) Saint Augustin, *De baptismo contra Donatistas libri septem* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. XLIII, p. 107 sqq.).

5) *Ibid.*, lib. II.

6) *Ibid.*, lib. III-V.

7) *Ibid.*, lib. VI-VII.

annexes, devenus au bout d'un siècle et demi l'enjeu de la bataille entre catholiques et donatistes.

Pour l'historien de l'Eglise, surtout de l'Eglise d'Afrique, les *Sententiae* restent un document de premier ordre, l'un des plus précieux de l'antiquité chrétienne. Il montre d'abord, par des chiffres, quelle a été l'importance du concile de septembre 256. On voit par le préambule, et par quelques remarques des assistants[1], que les contemporains étaient frappés déjà du nombre des évêques présents à cette assemblée, où étaient représentées presque toutes les Eglises de Proconsulaire et de Numidie, même des Eglises de Maurétanie et des oasis. De plus, les *Sententiae* nous donnent les noms de tous les évêchés dont le titulaire s'était rendu à Carthage. Par là, elles nous renseignent avec précision sur l'extension géographique du christianisme africain ; et nous n'avons l'équivalent, au IIIe siècle, pour aucune autre partie de l'Empire romain. Enfin, le procès-verbal peint sur le vif l'attitude et l'esprit de l'Eglise d'Afrique. Cet empressement à répondre aux appels venus de Carthage et cette unanimité des votes montrent bien la profondeur du ressentiment éprouvé par tous devant l'injure de Stephanus, l'attachement aux traditions locales, la bonne entente et les habitudes de discipline, surtout l'influence de Cyprien, qui groupe autour de lui et dirige par son autorité morale les représentants de toute l'Afrique chrétienne.

Il nous reste à noter ou à préciser quelques observations générales que suggère la comparaison des divers documents relatifs aux conciles. Dans les listes d'évêques, comme on l'a vu, il n'y a pas trace de classement méthodique par provinces ou par régions, ni de hiérarchie d'aucune sorte, ni de préséance, si ce n'est que le président de l'assemblée est toujours l'évêque de Carthage. Les chefs de communautés qui assistaient le plus régulièrement aux conciles sont ceux des villes voisines, ou des cités maritimes : par exemple, Hadrumète, Leptis Minor, Neapolis, Utique, et Thabraca, sur le littoral ; et, dans l'intérieur, Thuburbo, Thuccabor, Lares, Segermes, Sicilibba. Aux assemblées de 252, de 254 et de 255, qui comptaient seulement trente ou quarante membres, la plupart des évêques étaient originaires des villes de la côte ou des environs de Carthage, tout au plus des plateaux de la Byzacène. Au contraire, pour le grand concile de 256, arrivent des évêques de Tripolitaine (Oea), des confins du désert (Capsa, Thelepte, Gemellae), de tous les districts numi-

1) *Sententiae episcoporum*, prooem. et 8.

des, et de Maurétanie. Ainsi, la comparaison de ces simples listes de noms est fort instructive; elle nous renseigne sur l'importance relative des divers conciles. Pendant les premières années de son épiscopat, Cyprien s'appuie principalement sur les évêques des cités voisines, qui sont avec lui en relations plus suivies, et qui subissent de plus près son influence. Peu à peu, dans les circonstances graves, il étend son cercle d'action à toutes les provinces africaines; et partout sa voix trouve un écho. Au dernier concile, Stephanus avait bien contre lui toute la chrétienté d'Afrique, unanime dans la défense de ses traditions et de son autonomie en matière de discipline.

Quant à la rédaction des documents, elle n'offre guère de traits originaux. Dans les lettres synodales est très marquée l'influence de saint Cyprien, qui est toujours le premier signataire. Elles ont dû être rédigées par lui ou sous ses yeux, puis lues en séance, approuvées ou modifiées par l'assemblée, et enfin expédiées par lui en sa qualité de président; en tous cas, on y observe généralement le même tour de pensée, le même style, que dans sa correspondance personnelle. Le procès-verbal de 256 est, dans la forme, très différent et beaucoup plus caractéristique. Les réponses des évêques, fidèlement recueillies par les sténographes, y sont données dans leur vérité et leur laconisme, souvent avec leurs incorrections. Cependant, Cyprien y paraît encore, au début et à la fin : il ouvre la séance par un discours, et la clôt par son vote personnel.

Les documents de ce groupe sont donc inséparables du nom de saint Cyprien, qui les a inspirés et fait rédiger; ils se sont conservés avec ses œuvres, et surtout grâce à elles. Mais ils n'en ont pas moins leur valeur objective. Tous résument bien, en réalité, le travail collectif, les délibérations et les décisions des conciles. Monument unique dans l'histoire ecclésiastique du IIIe siècle, ils nous font assister vraiment à ces grandes assises de Carthage, où les représentants des communautés d'Afrique siègent, discutent, et votent en toute indépendance, sous la présidence de saint Cyprien.

CHAPITRE III

LA LITTÉRATURE ÉPISTOLAIRE

I

La littérature épistolaire dans l'Afrique chrétienne au temps de saint Cyprien. — Lettres d'évêques, de clercs, ou de confesseurs. — Documents relatifs à la persécution de Dèce ou aux schismes africains. — Lettres des confesseurs de Carthage. — Correspondance entre Lucianus et Celerinus. — Lettres de l'évêque Caldonius.

Outre les documents qui se rapportent aux conciles de Carthage, et en dehors des relations de martyres dont nous parlerons plus loin, divers débris de la littérature africaine du temps nous sont parvenus au milieu ou à la suite des œuvres de saint Cyprien. Ce sont des lettres, des traités d'édification en forme de sermons, des ouvrages de polémique. Nous étudierons d'abord les lettres.

La correspondance de l'évêque de Carthage renferme un certain nombre de pièces qui ne sont pas de lui. Quelques-unes sont même étrangères au pays; si elles figurent dans le recueil, c'est à cause du lien qui les rattache aux polémiques de Cyprien. Telles sont deux lettres du pape Cornelius[1], plusieurs lettres des clercs ou des confesseurs romains[2], une lettre de Firmilien, l'évêque de Césarée en Cappadoce[3]. Nous laisserons de côté cette classe de documents, qui n'appartient pas à l'Afrique romaine. Nous nous arrêterons seulement aux lettres dont les signataires sont des Africains. Nous ne possédons, d'ailleurs, qu'une très petite partie de la correspondance très active à laquelle donnèrent lieu les persécutions, les schismes et les polémiques de l'Église d'Afrique au milieu du IIIe siècle. Bien des lettres écrites alors par des

1) Saint Cyprien, *Epist.* 49-50.

2) *Ibid.*, 8; 30-31; 36; 53. — Cf. Harnack, *Die Briefe des roemischen Klerus aus der Zeit der Sedisvacanz im Jahre 250*, dans les *Theol. Abhandlungen Weizsaecker gewidmet* (Freiburg-i-B., 1892).

3) Saint Cyprien, *Epist.* 75.

chrétiens du pays nous sont connues seulement par de brèves allusions qui en indiquent le contenu ou simplement l'objet. — Comme cette littérature épistolaire se rapporte à l'histoire religieuse de cette période, nous suivrons généralement, dans chaque groupe, l'ordre chronologique.

Plusieurs des pièces perdues étaient probablement antérieures à la persécution de Dèce. De ce nombre étaient deux lettres adressées à Cyprien par des collègues africains : l'une par Rogatianus, peut-être l'évêque de Nova en Numidie[1], qui demandait conseil sur les mesures à prendre contre un diacre rebelle[2]; l'autre par Pomponius, sans doute évêque de Dionysiana[3], qui signalait la mauvaise conduite de certaines vierges, soi-disant consacrées à Dieu, mais surprises en flagrant délit avec des amoureux, dont un diacre[4].

Un groupe important de pièces, dont quelques-unes sont conservées, avait trait soit à la persécution de Dèce, soit aux difficultés suscitées par les apostats ou les schismatiques. Une série de documents marquent les étapes de l'affaire des *lapsi*. Dans une première lettre, qui est perdue, les confesseurs carthaginois demandaient à leur évêque, alors absent, d'accorder l'absolution à certains renégats repentants, après la fin de la persécution[5]. Quelque temps après, ils changèrent complètement d'attitude, comme l'atteste une autre lettre qui nous est parvenue, et qui date du printemps de 250. Égarés par des meneurs, ils firent une sorte de coup d'État contre la discipline ecclésiastique. Et ils notifièrent leurs résolutions à leur évêque par ce billet d'une netteté catégorique : « Les confesseurs, tous sans exception, au pape Cyprien, salut. — Sache que, tous sans exception, nous avons donné la paix à ceux qui te rendront compte de ce qu'ils ont fait après leur faute. Et nous voulons aussi que cette décision soit transmise par toi aux autres évêques. Nous souhaitons que tu sois en paix avec les saints martyrs. En présence des membres du clergé, d'un exorciste et d'un lecteur, Lucianus a rédigé cette lettre[6]. » — Voilà, certes, un curieux document, qui met à nu l'anarchie de l'Église de Carthage en l'année 250. Le billet des confesseurs est fort éloquent dans sa naïve brutalité. Il peint à merveille l'irritation des esprits, l'audace des prétentions, et la

1) « Rogatianus *a Nova* dixit... » (*Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, [illegible]). — Deux évêques du nom de Rogatianus, dont l'un était sûrement de Numidie, sont mentionnés par la lettre synodale de 255 (*Epist.* 70).

2) Saint Cyprien, *Epist.* 3, 1.

3) « Pomponius *a Dionysiana* dixit... » (*Sententiae episcoporum*, 48).

4) Saint Cyprien, *Epist.* 4, 1.

5) *Ibid.*, 15, 1 ; 16, 3 ; 17, 1 ; 66, 7.

6) *Ibid.*, 23. — Cf. 26, 1 ; 27, 2.

violence des querelles d'où allaient sortir la révolte et le schisme.

Lucianus, le rédacteur de cette note impertinente, nous est connu encore par d'autres documents; et nous possédons de lui une seconde lettre, très singulière, qui est une réponse à une requête non moins singulière d'un certain Celerinus[1]. Lucianus était alors à Carthage le grand distributeur d'indulgences. C'était, semble-t-il, un homme d'humble condition, un chrétien de foi robuste, mais d'intelligence médiocre et d'esprit peu cultivé; avec cela, plein de confiance en lui-même, têtu, remuant, tourmenté du besoin de se mettre en scène. Ce soi-disant martyr n'avait rien de l'humilité des vrais fidèles. Cyprien disait de lui : « Notre frère Lucianus, lui aussi un des confesseurs, est sans doute un homme de foi ardente et de vertu robuste; mais il est beaucoup moins solide dans la connaissance des leçons du Seigneur. Il s'est maladroitement mêlé de certaines choses. Dès longtemps, il s'est constitué arbitre; il a écrit de sa main les *libelli* délivrés en bloc à beaucoup de gens au nom de Paulus[2]. » Depuis qu'il avait été emprisonné pour sa foi, Lucianus se croyait appelé à régenter l'Eglise de Carthage. Il avait pris vite un véritable ascendant sur ses compagnons de captivité, d'abord par la décision de son caractère, et aussi parce qu'il passait pour savant au milieu de braves gens encore plus ignorants : il savait lire et écrire[3]. Il s'était mis à délivrer des billets d'absolution au nom de quelques-uns de ses compagnons illettrés, surtout de Paulus et d'Aurelius. Puis, quand Paulus fut mort des suites de ses tortures, Lucianus continua ses distributions d'indulgences au nom du « saint martyr Paulus »[4]. Pour aller plus vite en besogne, il imagina d'accorder les indulgences « en bloc »[5], pardonnant du même coup à toute une famille, sans prendre même la peine de mentionner les noms des intéressés[6]. Pour les renégats, c'était un moyen commode de rentrer en grâce avec l'Eglise, en évitant une dure pénitence et des explications humiliantes. Aussi l'idée eut-elle un très grand succès. On sut bientôt en Italie comment les choses se passaient à Carthage. C'est ce qui donna lieu à l'étrange correspondance entre Lucianus et Celerinus.

Ce Celerinus était, lui aussi, un Africain; et il était lié d'amitié avec Lucianus[7]. Il appartenait à une famille dès longtemps

1) S. Cyprien, *Epist.* 21-22. — Cf. 27, 3.
2) *Ibid.*, 27, 1.
3) « Aureli... nomine libelli multi dati sunt ejusdem Luciani manu scripti, quod litteras ille non nosset » (*ibid.*, 27, 1).
4) *Ibid.*, 22, 2. — Cf. 27, 1.
5) « Ut manu ejus scripti libelli *gregatim* multis nomine Pauli darentur » (*ibid.*, 27, 1).
6) *Ibid.*, 15, 4.
7) *Ibid.*, 21, 1-2.

chrétienne, et illustre dans les annales du martyre. Deux de ses oncles, Laurentinus et Egnatius, son aïeule Celerina, dont on donna plus tard le nom à une basilique de Carthage[1], avaient péri dans les persécutions de Septime Sévère; et Cyprien fêtait leurs anniversaires[2]. Celerinus se trouvait à Rome, au début de l'année 250, au moment où commencèrent les violences ordonnées par Dèce. Il fut emprisonné, puis traduit devant un tribunal que présidait l'empereur lui-même; malgré sa jeunesse, il montra une telle fermeté dans les tortures, qu'il toucha les bourreaux et fut relâché[3]. Peu après, il retourna en Afrique[4], rejoignit Cyprien dans sa retraite, et fut nommé *lecteur* de l'Eglise de Carthage[5]. A deux reprises, son évêque fait de lui un pompeux éloge. Dans une lettre au clergé romain, Cyprien l'appelle « un bon et robuste confesseur », loue sa modération, sa prudence, son humilité, son respect de l'autorité[6]. Dans une autre lettre, par laquelle il notifiait à la communauté de Carthage la nomination du nouveau *lecteur*, l'évêque rappelait avec complaisance les vertus et le mérite de Celerinus, sa conduite dans la persécution, l'héroïsme de son attitude en face de l'empereur[7]. — C'est pourtant ce même Celerinus qui, vers la fin de son séjour à Rome, au printemps de 250[8], écrivit à son ami Lucianus pour solliciter de lui, et des autres confesseurs carthaginois, des billets d'indulgences.

Ce n'était pas pour lui-même, il est vrai; mais pour deux dames, Numeria et Candida, qui étaient probablement ses sœurs[9]. Elles aussi avaient été surprises à Rome par la persécution; mais toutes deux avaient renié leur foi, l'une en sacrifiant, l'autre en achetant un certificat de sacrifice[10]. Après s'être désolé de cette double chute, Celerinus s'était préoccupé de réconcilier les coupables avec l'Eglise; et, dans sa détresse, il avait songé à son ami de Carthage, qu'on disait si accommodant. Rien de plus naïf, mais rien de plus humain et de plus touchant, que cette lettre où l'héroïque confesseur, sans rien cacher de la vérité, s'ingénie à plaider la cause de personnes dont il blâme la conduite, mais qui malgré tout lui sont chères.

1) Victor de Vita, *Hist. persec. Vandal.*, I, 3 (9). — Cf. saint Augustin, *Sermo* 48 : « habitus in basilica Celerinae. »
2) Saint Cyprien, *Epist.* 39, 3.
3) *Ibid.*, 22, 1; 39, 2.
4) *Ibid.*, 37, 1.
5) *Ibid.*, 39, 1 et 4.
6) *Ibid.*, 27, 3.
7) *Ibid.*, 39, 1-2; 4-5.
8) « Ego in die laetitiae Paschae... » (*ibid.*, 21, 2).
9) Il leur donne ce titre (*Epist.* 21, 2-3); et la sollicitude toute particulière qu'il leur témoigne laisse supposer l'existence d'un lien de famille. Cependant l'on ne doit pas oublier qu'en ces temps-là les chrétiens donnaient le nom de *sœurs* à toutes les femmes chrétiennes. Cf. *ibid.*, 22, 3.
10) *Epist.* 21, 2-3.

Il débute par des compliments. Il a appris, dit-il, que Lucianus a été emprisonné et traduit devant les magistrats. Ecrivant à un si glorieux confesseur, il ose à peine le traiter de frère. Il est triste en songeant que Lucianus ne lui a pas envoyé de ses nouvelles. Il souhaite, d'ailleurs, que son ami ait été martyrisé avant l'arrivée de cette lettre; mais, si Lucianus la reçoit, qu'il y réponde[1]. Après ce préambule un peu cérémonieux, Celerinus aborde la question. Il éprouve un grand chagrin; car ses deux sœurs ont trahi leur foi, l'une d'elles a même sacrifié réellement aux idoles. Il a passé les fêtes de Pâques dans le désespoir et le deuil; il a pleuré nuit et jour, vêtu d'un cilice et couvert de cendre, comme un pécheur. Depuis lors, il n'a cessé de soumettre les coupables à la discipline de la pénitence, dans l'espoir d'obtenir pour elles l'aide du Seigneur Jésus-Christ et des confesseurs carthaginois. En effet, il s'est souvenu de la tendresse de ses amis de Carthage; il leur demande de pleurer avec lui sur le sort de Numeria et de Candida, d'intercéder pour les coupables. Elles ont fait pénitence; de plus, elles ont secouru et recueilli chez elles les chrétiens d'Afrique récemment arrivés à Rome. Nul doute que le Christ ne ratifie le pardon accordé aux pécheresses par ses martyrs[2].

Puis, ce sont d'adroites flatteries à l'adresse de Lucianus, qui a souffert pour sa foi, comme il le désirait, et qui par ses mérites est devenu, en fait, un véritable ministre de Dieu. Il appartient à Lucianus d'intercéder auprès des autres confesseurs, d'obtenir de tous la grâce des deux femmes. L'une d'elles n'a pas même sacrifié; elle s'était rachetée à prix d'argent; elle est montée seulement jusqu'aux statues des Parques, puis elle est redescendue sur le Forum sans avoir commis aucun acte d'idolâtrie. Toutes deux ont déjà plaidé leur cause auprès des clercs; mais on les a ajournées jusqu'à l'élection de l'évêque. C'est pourquoi l'on compte à Rome sur l'indulgence des confesseurs de Carthage, qui sont aussi des amis[3]. De nouveau, Celerinus fait appel à l'affection et à l'orgueil de Lucianus, qui a toujours été « l'exemple et le témoin des saints »[4]. Il le prie d'intervenir auprès de ses compagnons de captivité, et d'implorer d'eux l'absolution des coupables. Ce pardon est demandé aussi par tous les confesseurs et autres chrétiens qui sont venus récemment de Carthage à Rome, et qui sont actuellement les hôtes de Numeria et de Candida. Inutile d'insister davantage; car l'on sait que Lucianus « fait vo-

1) Saint Cyprien, *Epist.* 21, 1.
2) *Ibid.*, 21, 2.
3) *Ibid.*, 21, 3.
4) « Exemplum sanctorum semper et testis fuisti » (*ibid.*, 21, 4).

lontiers œuvre de miséricorde »[1]. — La lettre se termine par les salutations d'usage, au nom d'amis communs; par quelques détails sur les récentes épreuves des confesseurs romains; par la prière de lire cette lettre à tous les prisonniers de Carthage[2].

La supplique de Celerinus, dans son laisser-aller et sa naïveté pittoresque, était fort habile. Ce pressant appel d'un célèbre confesseur, qui à Rome même venait de tenir tête à l'empereur, sa déférence pour ses compatriotes, son humilité, les allusions qu'il faisait à de vieux souvenirs d'amitié, à sa douleur actuelle, à la pénitence et à la générosité des pécheresses qui avaient racheté leur faute en la pleurant, puis en accueillant chez elles la bande des chrétiens arrivés d'Afrique : tout cela était de nature à produire une grande impression dans la prison de Carthage. Peut-être n'en fallait-il point tant pour convaincre des hommes déjà très indulgents de parti-pris. Auprès de Lucianus, la cause était gagnée d'avance. L'orgueilleux confesseur « exulta », comme il dit[3], en lisant la requête de son illustre ami.

On jugera de son état d'esprit par le début de sa réponse. L'en-tête est déjà caractéristique : « Au Seigneur Celerinus, Lucianus, son collègue dans le Christ, si je suis digne d'être appelé ainsi[4]. » Et Lucianus, aussitôt, développe ce thème avec emphase. A son tour, il accumule les protestations d'humilité, où perce malgré lui son orgueil. N'était la douleur de son ami, il serait au comble de la joie. Comment! Celerinus s'est souvenu de lui, et a daigné lui adresser une lettre! Et, dans cette lettre, Celerinus a pu écrire : « Si je suis digne d'être appelé ton frère[5]! » Pourtant, lui, Lucianus, n'a confessé le nom du Christ qu'en tremblant, et devant de simples fonctionnaires; tandis que Celerinus a bravé l'empereur lui-même, a vaincu « le grand Serpent, le précurseur de l'Antéchrist[6]! » Pourquoi faut-il qu'à tant de gloire se soit mêlée une si grande douleur, par la faute de Numeria et de Candida? Mais Lucianus est si sûr de son pouvoir, qu'il ne songe même point à examiner le cas. Il se contente d'expliquer à Celerinus d'où lui vient son droit de distribuer des indulgences : « Tu as dû savoir, dit-il, ce qui s'est passé chez nous. Quand le saint martyr Paulus était encore vivant, il m'appela et me dit : Lucianus, je te le dis en face du Christ; après que j'aurai été appelé là-haut, si quelqu'un vient te demander la paix, donne-lui la paix

1) « Cum sciam te prona voluntate operari » (*ibid.*, 21, 4).
2) *Ibid.*, 21, 4.
3) « Legere exultavi » (*ibid.*, 22, 1).
4) « Lucianus Celerino domino, si dignus fuero vocari, collega in Christo s. » (*ibid.*, 22).
5) *Ibid.*, 22, 1. — Cf. 21, 1.
6) *Ibid.*, 22, 1.

en mon nom[1]. » Lucianus ajoute naïvement : « Et nous tous que le Seigneur a daigné appeler dans une si grande tribulation, nous tous sans exception, comme il était convenu, nous avons donné à tous des lettres de paix[2]. » Pour justifier cette usurpation, il décrit les souffrances des confesseurs carthaginois, qui ont été soumis non seulement aux tortures du feu devant les juges, mais encore aux tortures de la faim et de la soif dans leur prison. Il conclut brusquement, non sans incohérence : « C'est pourquoi, mon très cher frère, salue Numeria et Candida[3]. » Aucune observation n'est faite sur le cas des pécheresses. Le distributeur d'indulgences mentionne seulement les martyrs au nom desquels est accordée la grâce ; et il spécifie pour la forme que les intéressées, après le rétablissement de la paix religieuse, auront à exposer leur affaire dans une confession publique.

Une fois son arrêt prononcé, Lucianus ne songe plus qu'aux salutations traditionnelles. Au nom de tous ses compagnons, il salue les fidèles de Rome, notamment les confesseurs qu'avait mentionnés Celerinus. Il salue encore, nominativement, plusieurs des chrétiens d'Afrique nouvellement émigrés à Rome. Il prie son ami de saluer tous les autres sans exception : « Je n'ai pas écrit leurs noms, dit-il, parce que j'étais si las ! aussi doivent-ils me pardonner[4]. » D'autres salutations, sans doute ajoutées après coup, suivent d'ailleurs cette naïve déclaration. Car, pour l'incohérence du style épistolaire, Lucianus pouvait rendre des points même à Celerinus.

Telles sont les lettres échangées entre les deux confesseurs africains, au printemps de 250. L'authenticité en est incontestable ; elle est prouvée, non seulement par la saveur originale du texte, mais encore par le témoignage formel, et très explicite, de saint Cyprien[5]. Cette correspondance n'a rien de banal, assurément, ni dans le fond, ni dans la forme. C'est d'abord un précieux document historique. On y voit à nu l'état d'esprit d'une partie des chrétiens de Carthage au temps de la persécution de Dèce, les prétentions des confesseurs, le rôle joué par eux dans la distribution des indulgences, et le succès qu'ils obtenaient auprès des foules. L'intérêt littéraire de cette correspondance n'est pas moindre. On y saisit l'opposition de deux caractères. Voilà deux confesseurs africains, deux amis, qui ont bravé les tortures avec

1) Saint Cyprien, *Epist.* 22, 2.

2) « Sed et omnes quos Dominus in tanta tribulatione arcessire dignatus est, universi litteras ex compacto universis pacem dimisimus » (*ibid.*, 22, 2).

3) *Ibid.*, 22, 2.

4) « Quorum nomina non scripsi, quia tam lassus eram. Ideo ignoscere debent » (*ibid.*, 22, 3).

5) *Ibid.*, 27, 3.

le même dédain de la mort. Tous deux croient néanmoins à la légitimité des billets d'indulgences; l'un, puisqu'il en donne; l'autre, puisqu'il en demande. Mais Celerinus y croit avec humilité; s'il pèche sur ce point, c'est par charité, par tendresse. Lucianus, au contraire, pèche par orgueil. Tout à la vanité de jouer un rôle, ce confesseur de « vertu robuste », comme disait Cyprien, faisait sottement le jeu de prêtres intrigants qui conspiraient contre leur évêque, et d'industriels avisés qui trafiquaient de ses indulgences[1].

Enfin, la philologie trouve son compte dans cette même correspondance. Les deux amis étaient des humbles, des ignorants, qui parlaient peut-être fort bien, mais qui écrivaient fort mal. Ils se servent ici de la langue qu'ils connaissaient, celle de tous les jours, le latin vulgaire. Leurs lettres se sont conservées sous leur forme primitive, ou à peu près, dans un des manuscrits de saint Cyprien[2]. Les autres manuscrits trahissent, chez les copistes, un parti-pris de corrections, d'ailleurs maladroites et divergentes. Mais les copistes ont eu beau faire, ils n'ont pas réussi à supprimer toutes les bizarreries des documents originaux. D'un bout à l'autre de ces lettres, comme dans certaines inscriptions populaires, on relève d'étranges incorrections, des tournures et des constructions anormales, une prodigieuse confusion des cas et des genres, des temps et des modes. L'humble condition des deux correspondants se révèle jusque dans le mouvement de la pensée. Leurs phrases enchevêtrées et incohérentes accusent l'effort de l'illettré, qui cherche à mettre ses idées par écrit, sans réussir à les rendre nettement ni à les lier; qui se répète et se perd dans ses mots; qui va de l'extrême familiarité à l'emphase. C'est le caprice pittoresque d'une conversation entre gens du peuple. Et l'impression est étrange, quand on rencontre brusquement la prose naïve de Lucianus ou de Celerinus au milieu de la correspondance d'un habile écrivain et parfait rhéteur comme saint Cyprien.

Beaucoup d'autres pièces sont perdues, qui se rapportaient également à l'affaire des *lapsi*. C'était, par exemple, une lettre des prêtres et des diacres de Carthage à Cyprien[3]. Ils avaient laissé sans réponse plusieurs messages de leur évêque, qui s'en était plaint[4]. Ils se décidèrent à lui écrire dans l'été de 250; ils

1) Saint Cyprien, *Epist.* 15, 3.

2) Cf. la préface du *Cyprien* de Hartel (p. XLVIII). — Une édition nouvelle de ces deux lettres a été donnée par Miodonski (*Anonymus adv. aleatores und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus, und an den karthaginiensischen Klerus*, Erlangen, 1889).

3) Saint Cyprien, *Epist.* 19, 1-2; 55, 4.

4) *Ibid.*, 18, 1.

lui annonçaient qu'ils s'efforçaient de calmer l'impatience des renégats et qu'ils ajournaient jusqu'à son retour l'examen de toutes requêtes[1]; mais en même temps ils lui signalaient l'arrogance de certains apostats, et demandaient des instructions[2]. Vers la même époque, deux groupes de *lapsi* s'adressèrent directement à Cyprien. Ceux du premier groupe, qui prétendaient parler au nom de l'Eglise, avisaient leur évêque, sur un ton impertinent, qu'ils se considéraient comme entièrement absous par les confesseurs[3]. Les autres, prenant une attitude très différente, mais sans se nommer davantage, prévenaient Cyprien qu'ils faisaient pénitence, qu'à son retour ils lui présenteraient leurs billets d'indulgences et solliciteraient leur pardon[4]. En outre, divers évêques africains écrivaient alors à leur collègue de Carthage pour approuver sa conduite dans toute cette affaire[5].

En 252, au moment des fêtes de Pâques, Cyprien reçut une lettre collective de six évêques réunis à Capsa pour l'ordination d'un confrère[6]. Deux de ces personnages doivent sans doute être identifiés avec deux évêques du même nom et de la même région qui prirent part au concile de 256 : Privatianus de Sufetula[7], et Donatulus de Capsa[8]. Ces six évêques se trouvaient donc ensemble dans cette dernière ville, quand un de leurs collègues, Superius, leur soumit le cas de trois chrétiens, Ninus, Clementianus et Florus. Ceux-ci avaient d'abord confessé vaillamment leur foi devant le magistrat local ; mais, traduits ensuite devant le proconsul, ils avaient faibli au milieu des tortures. Depuis trois ans, ils faisaient pénitence : devait-on leur pardonner[9]? Telle est la question que, de Capsa, les six évêques posaient à Cyprien, en le priant d'en référer au futur synode[10]. — L'année suivante, le concile siégeant à Carthage recevait la lettre de Fidus, qui signalait l'indulgence excessive de Therapius, évêque de Bulla, envers le prêtre apostat Victor[11], et qui consultait aussi l'assemblée sur la légitimité du baptême des enfants[12].

Une autre pièce du même groupe, dont la perte est fort regrettable, est la diatribe de Florentius Puppianus contre Cyprien en 254[13]. Ce Puppianus était un confesseur de la persécution de Dèce, égaré depuis, comme tant d'autres, par l'orgueil de son demi-

1) Saint Cyprien, *Epist.* 19, 1.
2) *Ibid.*, 19, 2.
3) *Ibid.*, 33, 1 ; 35.
4) *Ibid.*, 33, 2.
5) *Ibid.*, 25-26.
6) *Ibid.*, 56, 1 et 3.
7) « Privatianus *a Sufetula* dixit... » (*Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 19).
8) « Donatulus *a Capse* dixit... » (*ibid.*, 69).
9) Saint Cyprien, *Epist.* 56, 1.
10) *Ibid.*, 56, 3.
11) *Ibid.*, 64, 1.
12) *Ibid.*, 64, 2.
13) *Ibid.*, 66, 1 sqq.

martyre[1]. Il s'était associé à toutes les attaques dirigées contre l'évêque de Carthage, et avait contribué à répandre contre lui d'odieuses calomnies[2]; même il avait rompu complètement avec l'Eglise[3]. Quelque temps, il avait paru se calmer. Mais, en 254, nous ne savons à quelle occasion, il recommença sa campagne d'injures contre Cyprien; il lui envoya une sorte de réquisitoire, très violent et très grossier, où il avait résumé tous ses griefs contre son ancien évêque[4]. Nous connaissons assez bien le contenu de la diatribe par la réponse éloquente de Cyprien, qui a réfuté point par point les assertions de son adversaire. Puppianus prétendait juger et critiquer toute la conduite de son chef[5]. Il reprenait contre lui les accusations de ses divers ennemis, apostats ou schismatiques[6]; il lui reprochait de manquer à l'humilité chrétienne[7], l'accusait d'être la cause des schismes[8]. Il allait jusqu'à le déclarer indigne, et ajoutait que ses propres scrupules de conscience l'empêchaient de le reconnaître comme évêque[9]. C'était, on le voit, un réquisitoire en règle contre la politique de Cyprien pendant la première moitié de son épiscopat.

Les schismes de Carthage et de Rome furent aussi, dans l'Afrique chrétienne, l'occasion de diverses correspondances. Avant la rupture définitive, Novatus et trois autres prêtres carthaginois qui devaient le suivre dans sa révolte, adressèrent à leur évêque une requête équivoque, qui était sans doute relative aux billets d'indulgences[10]; Cyprien refusa, d'ailleurs, d'y répondre. Une fois le schisme déclaré, les évêques africains alors présents à Carthage écrivirent au pape Cornelius pour lui faire connaître la situation, et lui annoncer l'excommunication de Felicissimus et des prêtres rebelles[11]. Quelques mois plus tard, Fortunatus, évêque schismatique de Carthage, voulut prouver à Cornelius la légitimité de son élection; à cet effet, il rédigea un mémoire justificatif, qui contenait les plus violentes attaques contre Cyprien, et que Felicissimus fut chargé de porter à Rome pour le lire publiquement au pape[12].

A l'affaire du Novatianisme se rattachaient plusieurs pièces d'origine africaine. C'était, par exemple, une lettre de la communauté d'Hadrumète au clergé romain[13]. Au printemps de 251, en

1) Saint Cyprien, *Epist.* 66, 1 et 4.
2) *Ibid.*, 66, 1.
3) *Ibid.*, 66, 3.
4) *Ibid.*, 66, 1.
5) *Ibid.*, 66, 1 et 5.
6) *Ibid.*, 66, 2.
7) *Ibid.*, 66, 3.
8) *Ibid.*, 66, 8.
9) *Ibid.*, 66, 7.
10) *Ibid.*, 14, 4.
11) *Ibid.*, 45, 4; 59, 9.
12) *Ibid.*, 59, 2. 14-16.
13) *Ibid.*, 48, 1.

l'absence de leur évêque Polycarpus[1], les prêtres et les diacres de cette ville voulurent faire une communication à l'Eglise de Rome, nous ne savons à quel propos. Le concile de Carthage ayant décidé qu'on attendrait le résultat de l'enquête avant de se prononcer entre Cornelius et Novatianus, le clergé d'Hadrumète adressa sa lettre, non pas à l'évêque, mais aux prêtres et aux diacres de Rome. Cornelius fut mécontent du procédé, et demanda des explications à Cyprien, qui avait conseillé en cette circonstance les clercs d'Hadrumète[2]. — La même année, après le concile, l'évêque Antonianus, qui était sans doute le chef d'une communauté de Numidie[3], écrivit successivement deux lettres à son collègue de Carthage. Dans la première, il se déclarait entièrement pour Cornelius[4]. Dans la seconde, sous l'influence d'une protestation qu'il avait reçue directement de Novatianus, il semblait ébranlé, demandait des explications sur la nature de l'hérésie novatianiste et sur l'attitude de Cornelius envers les *lapsi*[5]. Pour apaiser ces scrupules, Cyprien dut lui envoyer un long mémoire sur cette double question.

Ces divers documents, qui seraient précieux pour l'histoire des schismes, sont malheureusement perdus. En revanche, nous possédons deux lettres de l'évêque Caldonius, qui semble avoir dirigé une communauté des environs de Carthage. Ce personnage, qui fut un des partisans les plus zélés de Cyprien, et que nous voyons figurer aux conciles de 252 et 255[6], fut mêlé à la plupart des affaires qui passionnèrent l'Afrique chrétienne dans ces années là. En 251, il fut l'un des deux commissaires envoyés à Rome par le concile, pour y mener l'enquête sur la double élection de Cornelius et de Novatianus ; le rapport qu'il rédigea en cette occasion avec son collègue Fortunatus, décida les évêques africains à reconnaître Cornelius[7].

Les deux lettres conservées de Caldonius sont antérieures à ce rapport. La première, écrite vers le milieu de l'année 250, est adressée à Cyprien et aux prêtres de Carthage. Elle touche à la question des *lapsi*. Caldonius y expose le cas assez particulier de plusieurs chrétiens de sa communauté. Un prêtre, nommé Felix, sa femme Victoria, et un certain Lucius, avaient eu la

1) Ce Polycarpus, évêque d'Hadrumète, et partisan décidé de Cyprien, assista à la plupart des conciles de Carthage. Cf. *Epist.* 57 ; 67 ; 70 ; *Sententiae episcoporum*, 3 : « Polycarpus *ab Hadrumeto* dixit... »

2) Saint Cyprien, *Epist.* 48, 1-2.

3) La lettre synodale de 255 mentionne un évêque de ce nom parmi les évêques de Numidie. (*Epist.* 70).

4) *Ibid.*, 55, 1.

5) *Ibid.*, 55, 2-3.

6) *Ibid.*, 57 et 70. — Caldonius mourut sans doute peu après ; car il ne paraît pas au concile de septembre 256.

7) *Epist.* 44, 1 ; 45, 1 et 3-4 ; 48, 2-4.

faiblesse de sacrifier aux idoles vers le début de la persécution. Mais ils s'étaient soumis ensuite à une pénitence régulière; et, comme on les menaçait de nouveau, ils s'étaient dérobés par la fuite, ce qui avait eu pour conséquence la confiscation de leurs biens. Une femme, nommée Bona, avait été traînée de force aux autels par son mari. Elle avait fait malgré elle les gestes de l'adoration, en se débattant, et en criant : « Je n'ai pas sacrifié! c'est vous qui avez sacrifié! » Puis, elle s'était exilée. Ces malheureux demandaient à leur évêque l'absolution. Caldonius trouvait leur requête légitime, quoiqu'il fût d'avis, en principe, de ne point pardonner à la légère. Dans le doute, il consultait l'Eglise de Carthage[1]. Cyprien, dans sa réponse, conseilla l'indulgence, tout en réservant la question de principe[2]; et, à plusieurs reprises, il loua la conduite de son collègue en cette affaire[3].

Quelques mois plus tard, nous retrouvons Caldonius à Carthage. Il est alors l'un des commissaires chargés par Cyprien d'administrer son Eglise en son absence. C'est en cette qualité que, d'accord avec les autres commissaires, au commencement de 251, il avisa Cyprien de la révolte ouverte de Felicissimus[4]. L'évêque de Carthage invita aussitôt ses représentants à excommunier le diacre rebelle et ses partisans[5]. Nous possédons la réponse de Caldonius : c'est un simple billet où il annonce que la sentence d'excommunication a été lancée contre Felicissimus et six de ses complices, dont un diacre, une couturière, et un fabricant de nattes[6]. Ce document a une réelle valeur historique, puisqu'il marque le début du schisme africain. Mais, comme l'autre lettre conservée du même évêque, il fait peu d'honneur au talent épistolaire du rédacteur. La prose de Caldonius est pénible et tourmentée, presque aussi barbare que le latin naïf et incohérent de Celerinus ou de Lucianus.

II

Documents sur l'affaire du baptême des hérétiques. — Documents relatifs à la persécution de Valérien. — Les trois lettres des évêques et autres confesseurs relégués aux mines de Sigus. — Intérêt historique et littéraire de ces documents.

Toutes les lettres dont nous avons parlé jusqu'ici datent des premières années de l'épiscopat de Cyprien ; et presque toutes avaient pour auteurs des chrétiens de Carthage ou des environs.

1) Saint Cyprien, *Epist.* 24.
2) *Ibid.*, 25.
3) *Ibid.*, 25-26 ; 27, 3.
4) *Ibid.*, 41, 1.
5) *Ibid.*, 41, 2.
6) *Ibid.*, 42.

Au contraire, la plupart de celles qui datent des années suivantes, sont originaires de contrées plus lointaines, de Numidie, même de Maurétanie. La raison en est simple. L'action de Cyprien rayonnait de plus en plus loin. Désormais, ne quittant plus guère sa résidence, il pouvait s'entendre de vive voix avec les fidèles de sa communauté, et même avec les évêques de Proconsulaire, qui assistaient assez régulièrement aux conciles. Mais les évêques des autres provinces, à cause de la distance, ne paraissaient que rarement, et par exception, aux assemblées de Carthage : d'où la nécessité d'une correspondance plus active. Nous avons vu qu'Antonianus, auteur de deux lettres écrites en 251 et relatives au Novatianisme, était sans doute un évêque numide[1]. En 253, huit évêques de Numidie annoncèrent à Cyprien que des bandes de barbares venaient de dévaster une partie de la contrée; et ils demandèrent des secours pour le rachat de nombreux chrétiens faits prisonniers[2]. Deux ans plus tard, la question du baptême des hérétiques, qui mit en mouvement toutes les Eglises locales, eut pour effet un fréquent échange de lettres entre Carthage et les communautés des diverses provinces africaines.

La plus ancienne pièce de ce groupe était probablement la lettre adressée à Cyprien, en 255, par un certain Magnus, qui semble avoir été un laïque. Celui-ci demandait si l'on devait rebaptiser les Novatianistes qui revenaient à l'Eglise[3]. La réponse de Cyprien était un véritable mémoire, qui servit de base dans les controverses postérieures. Peu de temps après, dix-huit évêques numides, et, parmi eux, les huit signataires de la requête de 253[4], posèrent solennellement la question au concile de Carthage[5]. Ce qu'ils demandaient, en somme, à cette assemblée, c'était de justifier la tradition qu'on observait dans toute l'Afrique, en Numidie comme en Proconsulaire, et qui était contraire à la coutume de Rome[6]. Tel est, précisément, l'objet de la lettre synodale que nous possédons, et qui semblait de nature à faire taire en Afrique tous les scrupules.

Mais l'on ignorait encore dans la lointaine Maurétanie, les résolutions du concile de Carthage. C'est ce qui explique l'intervention de deux évêques de cette région : Quintus et Jubaïanus. Le premier, vers la fin de 255, envoya à Carthage un prêtre[7], qui était probablement porteur d'une lettre[8]; il reçut, avec la réponse

1) Saint Cyprien, *Epist.* 55, 1-3. — Cf. 70.
2) *Ibid.*, 62, 1.
3) *Ibid.*, 69, 1 et 17.
4) C'est ce que prouve la comparaison de l'en-tête des deux lettres 62 et 70.
5) *Epist.* 70, 1. — Cf. 72, 1.
6) *Ibid.*, 70, 1.
7) *Ibid.*, 71, 1.
8) « Quid item postea Quinto collegae

de Cyprien, communication des décisions prises en commun[1]. Le second, au printemps de 256, écrivit à son collègue de Carthage pour le même objet, et joignit à sa lettre une copie d'un opuscule où était défendue la thèse romaine[2]. Cyprien répondit par un long mémoire, qu'accompagnaient une copie de la lettre synodale de 255, une copie de la lettre à Quintus, et un résumé des délibérations toutes récentes du concile tenu au printemps de 256[3]. Jubaïanus se déclara convaincu; il écrivit de nouveau à l'évêque de Carthage pour le remercier; et l'on se rappelle que ses deux lettres, avec le mémoire de Cyprien, furent lues publiquement dans l'assemblée du 1er septembre 256[4].

Ces documents des années 255 et 256 sont souvent mentionnés au cours des polémiques sur le baptême des hérétiques; mais ils ont disparu, et nous n'en connaissons le contenu qu'indirectement, par les réponses de Cyprien. Au contraire, nous possédons trois lettres de confesseurs numides, écrites vers la fin de 257 pendant la persécution de Valérien.

Le premier édit de cet empereur (août 257) avait été aussitôt suivi de violences en Afrique. L'évêque de Carthage avait été frappé le premier, mais avec une modération relative; mandé par le proconsul Paternus, et sommé de sacrifier aux idoles, il avait été exilé à Curubis[5]. Dans son exil, il apprit que de nombreux chrétiens de Numidie, et, parmi eux, plusieurs évêques, avaient été arrêtés et relégués aux mines de Sigus. Aidé par la générosité de son ami Quirinus, il résolut de venir en aide aux condamnés; et il chargea quatre clercs, le sous-diacre Herennianus, les acolythes Lucanus, Maximus et Amantius, de leur porter des secours de tout genre[6]. Il remit aux messagers une lettre pour les confesseurs[7]. Dans cette lettre, qui est fort belle, d'une éloquence chaude et vibrante, quoiqu'un peu précieuse par endroits[8], il exprimait le regret d'être retenu lui-même au lieu de sa relégation par les ordres du proconsul, et de ne pouvoir visiter les prisonniers[9]; il les félicitait de leur conduite héroïque, rappelait leurs vertus[10], décrivait leurs souffrances[11] et les joies du martyre[12].

nostro de eadem re quaerenti rescripserim » (*ibid.*, 73, 1). — « In epistula quae ad Quintum collegam nostrum in Mauretania constitutum super ea re scripta est » (*ibid.*, 72, 1).

1) *Ibid.*, 71, 1 et 4.

2) *Ibid.*, 73, 1 et 4-5.

3) *Ibid.*, 73, 1.

4) *Sententiae episcoporum*, procem.

5) *Acta proconsularia Cypriani*, 1-2.

6) Saint Cyprien, *Epist.* 77, 3 ; 78, 3 ; 79.

7) *Ibid.*, 78, 1 ; 79.

8) *Ibid.*, 76, 2.

9) *Ibid.*, 76, 1.

10) *Ibid.*, 76, 1.

11) *Ibid.*, 76, 2-3.

12) *Ibid.*, 76, 7.

Parmi ces confesseurs condamnés au travail des mines, on comptait neuf évêques, des prêtres, des diacres, de nombreux laïques, même des vierges et des enfants[1], tous arrêtés sans doute dans des maisons et dans des cimetières où ils s'étaient réunis contrairement à l'édit. L'en-tête de la lettre de Cyprien nous fait connaître les noms des neuf évêques : « Cyprien à Nemesianus, à Felix, à Lucius, à un autre Felix, à Litteus, à Polianus, à Victor, à Iader, à Dativus, ses co-évêques; de même, à ses collègues dans la prêtrise, et aux diacres, et à tous les autres frères relégués dans les mines, tous martyrs de Dieu, du Père tout-puissant, et de Jésus-Christ Notre Seigneur, notre Dieu, et notre Sauveur : pour l'éternité, salut! » Tous ces noms d'évêques se retrouvent dans les documents relatifs aux conciles, notamment dans le procès-verbal de la séance du 1er septembre 256. En ces confesseurs des mines de Sigus, il faut très probablement reconnaître Nemesianus de Thubunae[2], Litteus de Gemellae[3], Polianus de Mileu[4], Iader de Midili[5], Dativus de Vada ou Badias[6]; et peut-être Felix de Bagai[7], Lucius de Castra Galbae[8], Felix de Bamaccora[9], Victor d'Octavu[10]. Tous ces personnages relégués à Sigus devaient être des chefs de communautés numides; pour être enfermés dans des mines de cette province, ils avaient dû être condamnés par le légat de Lambèse. Mais ils avaient appuyé leur collègue de Carthage dans sa dernière campagne sur le baptême des hérétiques; ce qui explique la sollicitude particulière de Cyprien. — Les confesseurs étaient divisés en trois groupes : d'où les trois réponses à un message unique.

La première lettre a été écrite au nom des quatre évêques Nemesianus, Dativus, Felix et Victor[11]. Elle a été rédigée probablement par le premier des signataires, Nemesianus de Thubunae. C'est une sorte de panégyrique de Cyprien. Les confesseurs font d'abord l'éloge de ses lettres, de ses traités, de sa vie, de toute son œuvre[12]. Ils rappellent qu'il a été traduit le premier devant le proconsul, et qu'il a donné à tous l'exemple[13]. Enfin, ils le remercient pour son message et pour les secours matériels qu'il

1) *Ibid.*, 76, 6.

2) *Sententiae episcoporum*, 5. — Cf. *Epist.* 62 et 70.

3) *Sententiae episcoporum*, 82.

4) *Ibid.*, 13.

5) *Ibid.*, 45. — Comme les autres évêques de ce groupe étaient des Numides, peut-être faut-il corriger ici le texte usuel, et lire *Midila* (en Numidie), non *Midili* (en Proconsulaire).

6) *Sententiae episcoporum*, 15.

7) *Ibid.*, 12. — Ce nom de *Felix*, et les suivants (*Lucius*, *Victor*), étant alors très communs, l'identification est beaucoup plus incertaine.

8) *Sententiae episcoporum*, 7.

9) *Ibid.*, 33.

10) *Ibid.*, 78. — Cf. *Epist.* 62 et 70.

11) Saint Cyprien, *Epist.* 77.

12) *Ibid.*, 77, 1.

13) *Ibid.*, 77, 2.

leur a envoyés par ses clercs[1]. Cette lettre est vraiment belle dans sa simplicité. C'est à peine si les confesseurs font une rapide allusion à leurs souffrances, et encore pour remercier Cyprien et Quirinus de les adoucir. Ils s'oublient eux-mêmes, pour ne songer qu'à la gloire de leur ami. En terminant, ils expriment avec émotion leur affectueuse reconnaissance : « Aidons-nous donc réciproquement par nos prières ; et, comme tu l'as mandé, prions Dieu et le Christ et les anges de nous seconder dans tous nos actes. Nous souhaitons, seigneur notre frère, que tu te portes toujours bien et te souviennes de nous. Salue tous ceux qui sont avec toi. Tous ceux des nôtres qui sont avec nous, t'aiment, te saluent, et désirent te voir[2]. » — Les quatre évêques qui ont signé cette lettre touchante et souvent éloquente, se disent les « disciples » de Cyprien[3]. Ses disciples, ils l'étaient en effet, non seulement par l'héroïsme tranquille de leur attitude en face du danger et de la souffrance, mais encore par le goût littéraire et le style ; nous le constatons au moins pour le rédacteur, Nemesianus de Thubunae.

Très différente est la lettre rédigée au nom du second groupe de confesseurs. Elle porte comme en-tête : « A Cyprien, leur frère et leur collègue, Lucius et tous les frères qui sont avec lui : salut en Dieu[4]. » Ici, point d'allusions à la vie et au rôle de l'évêque de Carthage ; il n'est question que des faits présents. Par sa lettre, Cyprien a causé aux prisonniers une joie très vive, et redoublé le courage de tous. Il a donné l'exemple de la vaillance dans la persécution comme de la charité dans la paix[5]. Par ses exhortations, il prépare les condamnés au martyre. Ceux-ci le remercient pour les secours envoyés[6], lui demandent de ne pas les oublier dans ses prières[7], et de transmettre à Quirinus un billet, qui est perdu[8]. — Cette réponse, rédigée sans doute par Lucius, évêque de Castra Galbae, est très inférieure à celle de Nemesianus. Elle est d'un demi-lettré. Elle ne s'élève pas au-dessus de la situation présente, et semble un peu terre à terre ; les phrases, presque toujours pénibles, parfois obscures, et encombrées de redites, sont d'un homme qui réussit malaisément à classer et rendre nettement ses idées.

Avec la troisième lettre, nous tombons presque en pleine barbarie. C'est un billet de quelques lignes, remis aux clercs qui

1) *Epist.* 77, 3.
2) *Ibid.*, 77, 3.
3) « Nam quasi bonus et verus doctor quid nos discipuli... » (*ibid.*, 77, 2).
4) *Ibid.*, 78.
5) *Ibid.*, 78, 1.
6) *Ibid.*, 78, 3.
7) *Ibid.*, 78, 2.
8) *Ibid.*, 78, 3.

avaient apporté les secours et le message. Il a été rédigé au nom de trois évêques, de prêtres et de nombreux fidèles : « A Cyprien, très cher et très aimé, Felix, Iader, Polianus, et, en même temps, les prêtres et tous les fidèles qui séjournent avec nous dans la mine de Sigus : salut éternel en Dieu [1]. » Les confesseurs de ce groupe se sont contentés d'accuser réception des secours. Ils rendent grâces à Dieu, qui les réconforte ainsi de toute manière. Ils recommandent à Cyprien de prier pour eux, et souhaitent à tous le martyre. — La lettre est naïve, et d'un style embarrassé, presque populaire. La rédaction de ces quelques lignes n'en avait pas moins coûté à ces braves gens beaucoup d'efforts. Elle avait exigé la collaboration plus ou moins directe des trois évêques, comme le montrent ces curieuses mentions qui suivent les salutations ordinaires : « Moi, Felix, j'ai écrit. Moi, Iader, j'ai signé. Moi, Polianus, j'ai lu [2]. »

Pour la connaissance du milieu complexe où s'est développée la littérature africaine du temps, il est intéressant de rapprocher ces trois lettres de confesseurs. Inspirées par les mêmes circonstances, et animées du même esprit, elles présentent, dans la rédaction, les plus singuliers contrastes. La première est d'un lettré ; la seconde, d'un demi-lettré ; la dernière, d'un ignorant. Toutes trois, cependant, ont été écrites, au même moment, par des évêques de Numidie. La comparaison des trois réponses montre, par un exemple typique, combien différait alors l'instruction des chefs de communauté.

Ces lettres des confesseurs numides, et les autres documents conservés, lettres de Caldonius, des confesseurs carthaginois, de Lucianus et de Celerinus, sans parler des lettres synodales, de la correspondance personnelle de Cyprien, et des nombreuses pièces perdues dont nous connaissons au moins le contenu, sont pour nous les témoins authentiques de cette curieuse littérature épistolaire qui s'était si vite et si largement développée dans l'Afrique chrétienne du III[e] siècle. Chacune de ces lettres était un acte. C'est ce qui leur donne, tout d'abord, une grande valeur objective. Elles sont de précieux documents historiques, qui nous renseignent sur des faits importants, persécutions ou schismes. De plus, elles attestent la vie des communautés locales ; elles nous montrent à l'œuvre des partisans ou des adver-

1) *Epist.* 79.

2) « Felix scripsi. Iader subscripsi. Polianus legi » (*ibid.*, 79). — Après les signatures, on lit encore ces mots : « Dominum meum Eutychianum saluto. » C'est probablement un compliment ajouté par Polianus, évêque de Mileu, à l'adresse de son collègue Eutychianus, un autre évêque numide qui figure dans la lettre synodale de 255 (*Epist.* 70).

saires de l'évêque de Carthage ; elles aident à comprendre les événements. Par là, elles contribuent beaucoup à éclairer et à mettre en valeur la correspondance de Cyprien. On y voit nettement pourquoi il écrit, à qui il s'adresse, quels obstacles il rencontre, et quels appuis. Ainsi encadrée, cette correspondance redevient pour nous ce qu'elle a été réellement : très batailleuse et très vivante.

Enfin, l'étude des débris de la littérature épistolaire du temps peut mettre l'historien en garde contre une illusion, née de généralisations trop hâtives. De ce que les grands écrivains chrétiens de la région ont été des rhéteurs et d'habiles lettrés, on est tenté de conclure que les lettrés étaient alors nombreux dans l'Église ; que bien des contemporains de Tertullien ou de Cyprien pouvaient être leurs égaux pour l'instruction et différaient d'eux seulement par le degré du talent. L'impression que laissent les correspondances conservées est tout autre. Sans doute, nous y rencontrons quelques lettrés, disciples ou admirateurs de Cyprien. Mais la plupart de ces documents sont l'œuvre d'hommes peu instruits ou tout à fait ignorants ; et plusieurs de ces ignorants étaient des évêques. Evidemment, le christianisme se recrutait surtout encore dans les classes inférieures de la population. Quand un philosophe ou un rhéteur célèbre, touché d'un rayon de la grâce, venait à la religion nouvelle, il prenait vite dans la communauté un grand ascendant, du droit de sa supériorité intellectuelle : des lettrés, des politiques, furent élus évêques, avant même d'être baptisés.

CHAPITRE IV

LES POLÉMISTES — TRAITÉS ANONYMES

I

La polémique chrétienne au temps de saint Cyprien. — Traités et pamphlets perdus. — Origine africaine de plusieurs ouvrages conservés et mis sous le nom de Cyprien. — *L'Exhortatio ad paenitentiam.* — Le pamphlet contre Novatianus. — Le *De rebaptismate.*

Les diverses questions qui passionnèrent l'Église d'Afrique au milieu du III siècle, avaient suscité de vives polémiques dont on retrouve la trace dans la plupart des documents de cette période, dans les correspondances, dans les pièces relatives aux conciles, dans les œuvres de saint Cyprien. De ces controverses était née une littérature spéciale, toute de combat. Beaucoup d'ouvrages théoriques ou de pamphlets ont paru alors, dont l'objet principal, ou même unique, était de réfuter ou de défendre les idées de Cyprien, devenues la doctrine officielle du christianisme local par l'approbation des conciles de Carthage.

Nombre de ces ouvrages sont perdus, et nous sont connus seulement par de brèves mentions ou de simples allusions. Tels sont les deux pamphlets en forme de lettres, dont nous avons parlé à propos des correspondances : le réquisitoire des schismatiques de Carthage contre Cyprien[1], et la diatribe de Puppianus contre son ancien évêque[2]. Citons encore un pamphlet novatianiste, qui était dirigé contre le pape Cornelius, et qui fut adressé en 251 au concile africain[3]; une invective du païen Demetrianus, qui rendait les chrétiens responsables de tous les malheurs de l'Empire, et que Cyprien réfuta en 252 ou 253[4]; un mémoire

1) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 2 et 14-16.
2) *Ibid.*, 66, 1 sqq.
3) *Ibid.*, 45, 2. — A la propagande novatianiste se rattachaient encore divers mémoires, en forme de lettres, adressés par Novatianus à divers évêques africains (*ibid.*, 55, 2-3.
4) Saint Cyprien, *Ad Demetrian.*, 2-5.

sur le baptême des hérétiques, mémoire favorable à la tradition romaine, qui circulait dans les communautés de Maurétanie en 256, et dont Jubaianus envoya une copie à son collègue de Carthage[1] ; enfin, divers traités, écrits à la même époque sur la même question, et où était vivement défendue l'une ou l'autre thèse[2].

Tout cela, malheureusement, a disparu. Cependant, la littérature polémique du temps n'a pas été complètement anéantie. D'abord, certains livres authentiques de Cyprien sont des livres de combat. Mais de plus, dans le recueil de ses œuvres, ou à la suite, nous sont parvenus d'assez nombreux traités, dont plusieurs appartiennent à l'Afrique du IIIe siècle, et dont quelques-uns se rapportent précisément aux polémiques de cette période.

Nous ne nous proposons point ici de passer en revue tous les ouvrages apocryphes du recueil de Cyprien. Beaucoup sont hors de cause ; les uns datent, évidemment, d'une époque postérieure ; d'autres même, de l'aveu de tous les critiques compétents, sont de véritables contrefaçons, imputables au moyen âge ou à la Renaissance. Nous nous arrêterons seulement aux ouvrages qu'on a des raisons sérieuses d'attribuer à l'Afrique du IIIe siècle[3]. Ce sont ou des traités de discipline, ou des sermons, ou des traités polémiques, composés presque sûrement par des contemporains de Cyprien. Parmi ces derniers, deux se rapportent à la question des *lapsi* et au Novatianisme; un troisième, à l'affaire du baptême des hérétiques.

C'est d'abord un petit traité *Sur la pénitence*, dont le véritable titre paraît être *Exhortatio ad paenitentiam*[4]. Il est dirigé contre les Novatianistes, et soutient cette thèse familière à Cyprien, que les apostats peuvent obtenir leur pardon, mais après une pénitence en règle. C'est, d'ailleurs, un simple recueil de citations bibliques. Il ouvre par ces mots : « Que par la pénitence peuvent

1) Saint Cyprien, *Epist.* 73, 4-5.

2) *De rebaptismate*, 1 : « Nonnulla super hac nova quaestione scripta aut rescripta esse jactabantur, quibus utraque pars ad destruenda aliena summo studio nitebatur. »

3) La plupart de ces ouvrages dont nous allons parler sont réunis dans l'*Appendix* du *Cyprien* de Hartel (*S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*. Pars III, Vienne, 1871). — Sur les éléments dont s'est formé l'*Appendix*, voyez plus loin, *livr.* IV, *chap.* II, § 1.

4) Ce traité a été publié pour la première fois par Trombellius en 1751, et il est reproduit dans la *Patrol. lat.* de Migne (*tom.* IV, p. 1151). Il ne figure pas dans l'*Appendix* du *Cyprien* de Hartel; mais des éditions critiques en ont été données par Wunderer (*Bruchstücke einer afrikanischen Bibeluebersetzung in der pseudocyprianischen Schrift* Exhortatio de paenitentia *neu bearbeitet*, Erlangen, 1889, p. 11 sqq.), et par Miodonski (Krakau, 1893).

être remis tous les péchés à celui qui s'est tourné vers Dieu de tout son cœur[1]. » Après ce court préambule, commence aussitôt la série des témoignages tirés des livres saints; principalement des Prophètes, surtout Isaïe et Jérémie, et des Épîtres de saint Paul.

L'ouvrage est intitulé dans les manuscrits : « Exhortation de saint Cyprien sur la pénitence[2]. » De fait, il est tout entier animé de l'esprit du grand évêque, dont il défend les idées et reproduit les procédés. Ce recueil de textes sur la pénitence fait songer aussitôt à deux traités de Cyprien, d'une authenticité certaine, les *Testimonia* et le *Ad Fortunatum*. En réalité, nous n'avons qu'une raison décisive de rejeter le témoignage des manuscrits, et de ne pas attribuer l'*Exhortatio* à l'évêque de Carthage : c'est que la version biblique ici adoptée diffère de la sienne. Comme nous l'avons montré ailleurs, Cyprien emploie toujours le même texte latin de l'Ancien et du Nouveau Testament[3]. L'*Exhortation à la pénitence* ne peut donc être de lui. — Mais elle est très probablement d'un contemporain et d'un compatriote. Si la version biblique de l'*Exhortatio* n'est pas celle de Cyprien, elle s'en rapproche pourtant et appartient nettement au même groupe, celui des textes « africains ». De plus, le traité touche à une question qui passionnait alors toute l'Afrique, et il est construit sur le modèle de deux ouvrages authentiques de l'évêque de Carthage. On en doit conclure, semble-t-il, qu'il est l'œuvre d'un de ses partisans dans l'affaire des *lapsi*, peut-être d'un clerc de son entourage.

A l'*Exhortatio* se rattache étroitement le livre intitulé *Ad Novatianum*. C'est le même sujet, le même esprit, la même tendance. L'auteur y combat également, par des textes de l'Ecriture, la doctrine de Novatianus, qui refusait tout pardon aux apostats; il veut prouver que Dieu admet et même ordonne la pénitence. Mais l'*Exhortatio* n'est qu'une esquisse, une collection de textes ; au contraire, l'adresse à Novatianus est un véritable traité, qui ne manque pas d'intérêt.

D'après les allusions historiques qu'il renferme, l'ouvrage date certainement du temps de Cyprien. Il a été composé dans les premières années du Novatianisme, donc peu après 251. C'est ce que prouve ce passage : « Voici qu'en face de nous

1) « Per paenitentiam posse omnia peccata dimitti ei qui ad Deum toto corde conversus sit. » (*Exhort. ad paenitent.*, prooem.).

2) « *Exhortatio S. Cypriani de paenitentia.* »

3) Sur la Bible de Cyprien et les textes « africains » du IIIe siècle, voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* III, § 3 (t. I, p. 119 et suiv.).

s'est élevé un autre ennemi, adversaire de la bonté paternelle, l'hérétique Novatianus[1]. » D'autre part, l'ouvrage mentionne deux persécutions récentes : « Dans la première, ceux qui ont faibli ont été vaincus et sont tombés ; dans la seconde, ceux-là mêmes qui étaient tombés ont été vainqueurs. En effet, pour aucun de vous ce n'est douteux ni incertain, mes très chers frères : ceux qui dans le premier combat, c'est-à-dire dans la persécution de Dèce, ont été blessés, ceux-là plus tard, c'est-à-dire dans le second combat, ont montré beaucoup de courage et de constance. Ils ont méprisé les édits des princes de ce monde ; ils ont été invincibles ; ils n'ont pas craint de risquer leur vie à l'exemple du bon pasteur, de verser leur sang, d'affronter toutes les cruautés d'un tyran fou[2]. » La première des deux persécutions étant celle de Dèce, la seconde, où les *lapsi* purent racheter leur faute, doit être celle qui suivit immédiatement, donc celle de Gallus ; les empereurs qui lancent les édits sont Gallus et son fils Volusianus associé à l'empire ; le « bon pasteur » qui donne l'exemple ne peut être que le pape Cornelius, mort en exil. L'auteur dit, un peu plus haut, que la persécution « vient maintenant de se répandre sur le monde entier »[3]. On en doit conclure que le traité a été écrit avant la fin de la seconde persécution. Postérieur à la mort de Cornelius (juin 253), et antérieur au rétablissement de la paix religieuse (fin de la même année), le *Ad Novatianum* doit donc dater de l'automne de 253.

L'auteur est un évêque, comme le prouvent ses premiers mots[4]. D'après une récente hypothèse, ce serait le pape Xystus II, qui gouverna l'Église de Rome pendant un an (257-258)[5]. Mais les dates ne concordent pas ; et l'on n'a justifié cette attribution par aucune raison sérieuse. En réalité, nous ignorons le nom de l'auteur. On peut déterminer seulement le pays d'origine.

De l'étude de la langue, on ne peut rien conclure. L'ouvrage est écrit d'un style net et facile, parfois assez vigoureux ; mais il ne porte pas la marque d'une contrée ou de l'autre. D'après le contenu, il doit appartenir à l'un des deux pays latins où

1) *Ad Novatian.*, 1 (*Appendix* du *Cyprien* de Hartel, p. 52 sqq.).

2) *Ibid.*, 6.

3) *Ibid.*, 5.

4) « Cogitanti mihi et intolerabiliter animo aestuanti quidnam agere deberem de miserandis fratribus... » (*ibid.*, 1).

5) Cf. Harnack, *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, XIII, 1 (1895). — Antérieurement, le même savant avait proposé d'identifier le *Ad Novatianum* avec le « grande volumen *adversum Novatianum* » qu'avait composé Reticius, évêque d'Autun, au temps de Constantin (Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 82. — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 718 et 752).

ont été agitées alors les questions relatives aux *lapsi* et au schisme novatianiste. Certains détails font d'abord songer à Rome, surtout les allusions à la persécution de Gallus[1]. Sous le règne de cet empereur, la persécution fut un instant menaçante à Carthage[2], mais elle ne paraît pas avoir atteint l'Afrique. Au contraire, elle sévit cruellement à Rome, où deux papes furent successivement condamnés à l'exil[3]. — Il y a cependant une raison décisive d'attribuer l'ouvrage à l'Afrique. L'auteur déclare que l'Eglise seule peut conférer le baptême : « Le sacrement du baptême, dit-il, a été institué pour le salut du genre humain; d'après le dessein de Dieu, l'Église seule peut l'administrer[4]. » Cette phrase n'a pu être écrite à Rome ni en Italie, où la tradition admettait la validité du baptême conféré par les hérétiques. Au contraire, ce passage s'accorde entièrement avec la coutume africaine, avec les idées obstinément soutenues par Cyprien et ses collègues. L'opuscule a donc été écrit, vers la fin de 253, par un évêque africain, qui, suivant l'exemple de Cyprien et des conciles de Carthage, allait combattre le Novatianisme jusqu'à Rome.

Arrivons au traité lui-même. Remarquons d'abord que le titre en est assez impropre. Le livre est adressé, non pas à Novatianus, mais aux fidèles *sur* ou *contre* Novatianus. Il a la forme d'un sermon[5], et se termine par une longue exhortation[6]. Mais, dans ce sermon, l'orateur use volontiers d'une figure de rhétorique familière aux prédicateurs et aux polémistes de tous les temps : il apostrophe souvent Novatianus[7]. L'homélie tourne au réquisitoire et au pamphlet : ce qui, dans une certaine mesure, justifie le titre usuel.

A ne considérer que le fond, l'ouvrage est un perpétuel commentaire de passages des livres saints. Comme Cyprien dans la plupart de ses traités, l'auteur anonyme s'est préoccupé d'abord de réunir et de grouper les principaux textes de l'Ecriture qui pouvaient se rapporter à la question; il en a formé une riche collection, dont les éléments sont empruntés à toutes les parties de la Bible. Quelquefois il s'est contenté de mettre les textes bout à bout, comme dans les chapitres sur la miséricorde divine[8] ou sur l'efficacité de la pénitence et de la confession[9]. Ailleurs, il

1) *Ad Novatian.*, 5-6.

2) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 6. — Cf. 57, 1; 58, 1.

3) *Ibid.*, 60-61.

4) « Sacramentum baptismatis, quod in salutem generis humani provisum et *soli ecclesiae* caelesti ratione celebrare permissum » (*Ad Novatian.*, 3).

5) *Ibid.*, 1; 3; 6; 16; etc.

6) *Ibid.*, 16-18.

7) *Ibid.*, 1-2; 9; 12-14.

8) *Ibid.*, 9-11.

9) *Ibid.*, 17-18.

commente la parole de Dieu. Il montre alors un curieux parti-pris d'interprétation allégorique. Il applique aux Novatianistes, dont il veut prouver l'aveuglement, divers passages de l'Ancien et du Nouveau Testament[1]; et, dans les aventures de la colombe qui s'échappe de l'arche après le déluge, il découvre une double allusion à des événements contemporains[2]. Cette colombe, qui d'abord, sur la terre encore noyée, ne trouve pas à se reposer, est l'image de la condition des *lapsi* avant le pardon[3]; mais quand, sortie de l'arche pour la seconde fois, elle revient avec le rameau d'olivier, elle est l'image des *lapsi* réconciliés avec l'Église[4]. Ainsi, ce petit incident de l'histoire du déluge est le symbole des deux persécutions récentes : celle de Dèce, où ont succombé les apostats; celle de Gallus, où ils se sont relevés.

Mais les textes et l'interprétation allégorique ne sont le plus souvent, ici, qu'une arme de guerre contre Novatianus et ses partisans. La conclusion ordinaire de cette exégèse, c'est l'invective. Dès le début, l'auteur s'acharne contre son adversaire. Il lui reproche d'achever les blessés, en entraînant dans le schisme les renégats[5]. Et, dans une apostrophe aux fidèles, il trace de lui un portrait peu flatteur : « Nous, mes très chers frères, ne nous laissons pas émouvoir ni troubler par les accès de folie de ce perfide hérétique, qui, après avoir commis ce grand crime de s'éloigner de nous par le schisme, après s'être séparé de l'Église, n'hésite pas dans sa témérité sacrilège à retourner contre nous ses propres crimes. Il s'est rendu lui-même immonde, il s'est souillé de la fange de l'impiété ; et maintenant il soutient que nous sommes tout cela... Il ne cesse d'aboyer et d'exhaler sa rage; comme les loups, il recherche les ténèbres et l'obscurité, afin de pouvoir facilement, avec sa cruauté de bête sauvage, dans l'ombre de sa tanière, déchirer les brebis enlevées au pasteur[6]. » Plus loin, l'auteur raille la sottise de Novatianus, qui ne comprend rien aux livres saints[7]. Il déclare que les Novatianistes, en refusant d'admettre à la pénitence les glorieux confesseurs de la nouvelle persécution, usurpent sur les droits de la justice divine, et travaillent pour le diable, leur père[8]. Il les accuse de mauvaise foi, parce qu'ils négligent à dessein les textes relatifs à la miséricorde divine[9]; et il s'écrie : « Rougis donc enfin, si tu le peux, Novatianus; cesse par tes arguments impies de tromper les

1) *Ad Novatian.*, 2.
2) *Ibid.*, 3-4.
3) *Ibid.*, 5.
4) *Ibid.*, 6.
5) *Ibid.*, 1.
6) *Ibid.*, 1.
7) *Ibid.*, 2 et 8.
8) *Ibid.*, 7.
9) *Ibid.*, 9.

imprudents, cesse de les épouvanter en invoquant une seule prescription. Nous lisons, et nous vénérons, et nous observons la sentence céleste du Seigneur. Il dit qu'il reniera celui qui l'aura renié : mais a-t-il parlé de celui qui se repent[1]? » L'auteur s'ingénie à renouveler toujours son répertoire d'injures contre Novatianus, ce déserteur, ce traître, qu'il compare à Saül et à Judas[2]. Il lui reproche son inconstance, l'accuse d'avoir modifié ses idées sur la pénitence depuis son hérésie. Il lui conseille ironiquement de faire lui-même pénitence pour avoir effrayé par sa cruauté tant de frères, qu'il a repoussés vers l'idolâtrie[3]. — Dans ces âpres invectives on retrouve l'écho des colères et des injures qui accueillirent dans l'Église le schisme de Novatianus. C'est ce qui fait pour nous le prix de cet ouvrage, à la fois traité, sermon et pamphlet, où se mêlent si curieusement l'exégèse allégorique et la satire.

Le livre *De rebaptismate* ou sur le second baptême, qui a été écrit probablement en Afrique trois ans après le *Ad Novatianum*, est un débris de la littérature polémique que suscitèrent les vives controverses sur le baptême des hérétiques. L'ouvrage, nettement dirigé contre Cyprien et ses partisans, est destiné à soutenir la thèse du pape Stephanus et de l'Église romaine, la validité du baptême conféré par les hérétiques ou schismatiques. L'opinion ici défendue est directement contraire à celle que défendaient si énergiquement l'évêque et les conciles de Carthage en 255-256. Au lieu de rebaptiser les transfuges revenus à l'Église, comme c'était la coutume en Afrique, l'auteur entreprend de démontrer qu'on devrait se contenter, comme à Rome, de les réconcilier avec l'Église par l'imposition des mains.

Sur l'origine de cet opuscule, nous n'avons pas d'autres indications que les données du texte. L'auteur est certainement un évêque. Dans un passage où il distingue les évêques des autres clercs, il se range nettement parmi les premiers[4]. — Quant à la date, il n'y a guère d'hésitation possible. Le livre a été composé au plus fort de la querelle. L'auteur nous l'apprend lui-même dès ses premiers mots[5]; plus loin, il parle de la littérature spéciale qui était née de cette controverse, et qui résumait les deux théories en présence « sur cette nouvelle question »[6]. D'ailleurs, le ton de sa polémique est significatif. Il traite durement les

1) *Ad Novatian.*, 12.
2) *Ibid.*, 14.
3) *Ibid.*, 13.
4) *De rebaptism.*, 10 (*Appendix* du *Cyprien* de Hartel, p. 69 sqq.).
5) « Animadverto quaesitum apud fratres quid potius observari oporteret... » (*ibid.*, 1).
6) « Super hac nova quaestione » (*ibid.*, 1).

évêques qui ne sont pas de son avis : « Il est monstrueux, dit-il, que des évêques eux-mêmes imaginent de tels scandales. S'ils croient apercevoir dans cette affaire quelque déshonneur pour notre mère l'Église, ils devraient montrer moins d'irrévérence pour le précepte de la Loi et de toutes les Écritures, ils devraient craindre de révéler ce déshonneur en se déshonorant et en s'exposant eux-mêmes. Et encore n'y a-t-il dans tout cela aucun déshonneur pour l'Église, si ce n'est dans leur propre erreur »[1]. La querelle, nous l'avons vu, commença en 255, et s'envenima surtout en 256. A cause de l'allusion aux ouvrages déjà publiés sur la question, on ne peut placer le traité au début de la controverse. Il date donc de l'année 256.

On n'est pas d'accord sur le pays d'origine. D'après une récente hypothèse, le *De rebaptismate* aurait été écrit en Italie, peu après le concile ouvert à Carthage le 1er septembre 256[2]. Suivant l'opinion la plus répandue, il est l'œuvre d'un évêque africain. On a même proposé de l'identifier avec ce pamphlet, favorable aux idées du pape Stephanus, qui circulait en Maurétanie au printemps de 256, et dont Jubaianus envoya une copie à Cyprien[3]. — Pour l'attribuer à l'Italie, on invoque ce fait, que l'auteur défend la tradition romaine. Mais l'argument n'est pas décisif; car nous savons qu'en 255, et au début de 256, la tradition romaine avait des partisans en Afrique, notamment en Maurétanie. C'est précisément pour cela que la question fut posée à Cyprien par divers correspondants et soumise à trois conciles de Carthage. La façon même dont l'auteur défend la thèse de Stephanus, fait supposer que l'ouvrage n'a pas été écrit en Italie. Pas une seule fois n'y est prononcé le nom de Rome, ni invoquée l'autorité particulière du successeur de saint Pierre; ce qui serait bien surprenant, chez un évêque italien, à un moment où le pape Stephanus faisait sonner si haut ses prétentions à régenter toutes les Églises et par là se brouillait avec la moitié du monde chrétien. L'auteur étudie simplement la question en elle-même, d'après les textes; d'où l'on est plutôt amené à supposer qu'il écrivait dans le pays où l'on agitait le plus ce problème, et où l'on admettait l'égalité des évêques, c'est-à-dire en Afrique.

De plus, les nombreuses citations bibliques insérées dans l'ouvrage, quoique distinctes du texte adopté par Cyprien, semblent

1) « Monstri simile est ipsos episcopos talia scandala cogitare... » (*ibid.*, 1).

2) Schuler, *Der pseudo-cyprianische Traktat* de rebaptismate *nach Zeit und Ort seiner Entstehung unters.* (Marburg, 1897).

3) Saint Cyprien, *Epist.* 73, 4-5. — Cf. Ernst, *Zeitschrift für Kathol. Theol.*, t. XX (Innsbruck, 1896), p. 193 sqq.

pourtant se rattacher aux traductions du groupe africain. Le style même, ordinairement pénible, contourné, obscur et incorrect, rappelle parfois les lettres des confesseurs carthaginois ou numides. Enfin, l'auteur attaque ses collègues africains avec une violence significative, en homme qui les connaît bien, et qui s'est querellé avec eux[1]. Quelquefois, il paraît viser directement Cyprien. A plusieurs reprises, il réfute les objections favorites de celui-ci[2]. Dans un passage où il parle de l'ignorance de certains évêques, il oppose à cette ignorance la trop grande habileté d'un de ses adversaires, son « élégance », ses « phrases harmonieuses »[3]; ce qui s'applique fort bien à l'évêque de Carthage. — Il est donc très probable que le *De rebaptismate* a été composé par un évêque africain du temps. En tout cas, cet ouvrage a un rapport étroit avec les controverses qui agitèrent en 256 toutes les Églises de la contrée. Si même on pouvait démontrer, contre toute vraisemblance, qu'il n'est pas africain d'origine, ce serait du moins l'un de ces pamphlets que le pape Stephanus faisait alors répandre en Afrique pour y propager ses idées et y miner l'autorité de Cyprien.

Le livre s'adresse surtout aux clercs, spécialement aux évêques du parti opposé. L'auteur veut les convaincre de leur erreur, les détourner de ces polémiques qui troublent l'Église : « Autant que nous le pouvons, dit-il, nous nous efforçons de démontrer la thèse de ce traité, de persuader les hommes turbulents qu'ils doivent commencer désormais à s'occuper de leurs affaires. Et nous aurons pleinement réussi, si ce conseil salutaire les décide enfin à se tenir tranquilles[4]. » Il prétend apporter des preuves irréfutables ; il insiste volontiers sur la force de son argumentation, dont les étapes marquent autant de conquêtes[5]. Il a les allures dogmatiques des gens impeccables qui se plaisent aux affirmations tranchantes.

Malheureusement pour lui, le résultat ne répond guère à la prétention ni à l'effort. Son traité est confus, d'une lecture pénible, alourdi par d'interminables digressions et de fatigantes redites. L'œuvre est d'un homme, qu'animaient sans doute les meilleures intentions, mais qui ne savait guère ordonner ses idées. Son plan même ne s'éclaire un peu que vers la fin[6]. Pour s'orienter dans ce chaos, où l'on rencontre d'ailleurs des remarques intéressantes, on doit dégager d'abord les idées direc-

1) *De rebaptism.*, 1.
2) *Ibid.*, 3; 7-8.
3) « Sed non tam ornate ut tu et composite... » (*ibid.*, 10).
4) *Ibid.*, 1.
5) *Ibid.*, 1-2; 12; 15-16; 19.
6) *Ibid.*, 15-16; 19.

trices du livre, subordonner tous les détails à ces idées essentielles, et reconstituer en conséquence le système d'argumentation.

Avant tout, l'auteur se propose de justifier la tradition. Il annonce dès le début cette résolution, il y revient souvent, il y insiste dans sa conclusion[1]. Ce qu'il entend par *tradition*, c'est uniquement la tradition romaine, ou conforme à celle de Rome : la réconciliation des hérétiques par l'imposition des mains. Il oublie de dire qu'il existait en d'autres pays, tout aussi chrétiens, notamment en Afrique et en Asie Mineure, une tradition toute différente qui se croyait aussi ancienne et aussi vénérable. C'est même de l'opposition des deux coutumes qu'était né tout le débat. Donc, l'auteur ne dit mot de cet usage contraire à sa thèse; et, par cette omission surprenante, il affaiblit d'avance toute son argumentation. Il croit se donner ainsi le beau rôle. Il peut fulminer à l'aise contre les esprits inquiets, qui par leurs nouveautés troublent la paix de l'Église. Il s'indigne que tous ne s'inclinent pas devant la règle établie. Il s'étonne même que la question ait pu se poser : « Dans une question de ce genre, dit-il, à ce qu'il me semble, aucune controverse, aucune discussion n'aurait pu se produire, si chacun de nous s'était contenté de s'incliner devant la vénérable autorité de toutes les Églises, si chacun avait montré l'humilité nécessaire et s'était gardé d'innover en rien; car tous se seraient aperçus qu'il n'y avait nullement matière à contradiction[2]. » La remarque est naïve, adressée à des gens qui, comme Cyprien, ne se résignaient à un conflit ou à un simple malentendu avec Rome que par respect de la coutume locale.

Cette tradition, qu'il prétend unique et universelle, l'auteur entreprend de la justifier par l'Écriture. Il l'annonce en commençant : « Tous les passages des saintes Écritures, dit-il, qui se rapportent à notre doctrine, nous les grouperons nécessairement. De même, nous réunirons aussi clairement que possible ceux qui semblent contraires ou différents. Nous examinerons, dans la mesure de nos forces, l'utilité et le profit qu'on peut tirer de chaque témoignage. Ainsi, nous en déduirons la vraie pratique de l'Église, la coutume salutaire et pacifique; nous ferons entrer la vérité dans l'esprit de tous nos frères[3]. » A la fin de son opuscule, il se félicitera d'avoir réussi[4]. Il prend pour base de son argumentation deux groupes de textes du Nouveau Testament[5]. Il trouve chez les Évangélistes et dans les *Actes des apôtres* la

1) *De rebaptism.*, 1; 6; 10; 15; 19.
2) *Ibid.*, 1.
3) *Ibid.*, 1.
4) *Ibid.*, 19.
5) *Ibid.*, 2; 15; 19.

distinction entre le baptême d'eau, inauguré par saint Jean-Baptiste, et le baptême spirituel, qui est le véritable baptême chrétien[1]. Dans la première *Épître* de saint Jean, il cherche l'origine des trois formes de ce sacrement qu'admet l'Église : baptême d'eau, du sang, de l'Esprit[2]. Le traité est surtout un commentaire de ces textes.

De ce commentaire, l'auteur dégage en même temps une doctrine : celle des partisans de la tradition romaine. Voici cette doctrine, réduite à ses traits principaux. L'essentiel du baptême chrétien est l'action de la grâce, due à l'intervention de l'Esprit[3]. Or la grâce est conférée, soit directement par Dieu dans le baptême du sang[4], soit par l'évêque lors de l'imposition des mains[5]. Dans les conditions ordinaires, on doit évidemment observer tous les rites : pour la validité du baptême, l'imposition des mains doit être précédée de l'immersion[6]. Mais, en certaines circonstances, le baptême d'eau n'est pas indispensable ; c'est ce que prouvent bien des exemples fournis par les livres saints[7], et le martyre des catéchumènes[8]. En tout cas, ce baptême d'eau ne peut être conféré deux fois à la même personne ; car il comprend l'invocation du nom de Jésus-Christ. Une fois faite, cette invocation l'est pour toujours[9]. Elle est efficace, indépendamment du mérite de celui qui l'a prononcée[10], même si elle est sortie de la bouche d'un évêque ignorant ou indigne, d'un schismatique ou d'un hérétique[11]. Ce rite est comme l'initiation au mystère[12]. Il ne peut être renouvelé dans les mêmes conditions ; car l'invocation du nom de Jésus conserve toujours sa vertu mystérieuse. Seulement elle ne produit ses effets, que si elle est complétée par le don de l'Esprit[13].

De cette doctrine, on tire aisément les conclusions pratiques. Soit un païen ou un Juif : comme il n'a reçu encore aucune sorte d'initiation, il ne peut devenir chrétien que par la cérémonie complète du baptême, à moins d'une intervention immédiate de Dieu dans le martyre[14]. Soit maintenant un hérétique ou un schismatique, qui a été baptisé hors de l'Église, mais au nom de Jésus-Christ. L'invocation ayant été faite, il ne devra, sous aucun prétexte, recevoir une seconde fois le baptême d'eau[15]. Mais cette

1) Saint Matthieu, III, 11 ; saint Marc, I, 7-8 ; saint Luc, III, 16 ; *Act. apost.*, I, 5 ; XI, 16.
2) Saint Jean, *I Epist.*, V, 8.
3) *De rebaptism.*, 2 ; 15.
4) *Ibid.*, 12 ; 14.
5) *Ibid.*, 3-4 ; 10 ; 14-15.
6) *Ibid.*, 10.
7) *Ibid.*, 3 ; 5.
8) *Ibid.*, 11 ; 14-15.
9) *Ibid.*, 7 ; 15.
10) *Ibid.*, 4 ; 6-9 ; 15.
11) *Ibid.*, 10.
12) *Ibid.*, 7.
13) *Ibid.*, 12.
14) *Ibid.*, 12.
15) *Ibid.*, 15.

invocation, toujours valable en principe, n'a sur lui aucun effet, tant qu'il reste hérétique[1]. Supposons qu'il soit martyrisé, sans avoir été réconcilié avec l'Église : son martyre est inutile, s'il n'a pas au dernier moment abjuré son erreur; au contraire, toutes ses fautes sont effacées, et il est sauvé, s'il renie alors son passé, car il reçoit l'Esprit par le baptême du sang[2]. Ecartons ce moyen exceptionnel de salut. En un temps de paix religieuse, un hérétique veut rentrer dans la communauté catholique. Il doit se soumettre à la discipline de la pénitence; mais le baptême d'eau, qu'il a reçu hors de l'Église, devient efficace; on doit seulement y ajouter le don de l'Esprit par l'imposition des mains[3].

Comme on peut s'en douter, les textes de l'Ecriture sur lesquels reposait toute cette doctrine, donnaient lieu à bien des interprétations diverses. L'auteur du *De rebaptismate* en cite une entre autres, qui lui fournit le prétexte d'une intéressante digression et de vives attaques contre certains hérétiques du temps. Saint Jean-Baptiste, dans deux des *Evangiles*, dit du Christ : « Il vous baptisera dans l'Esprit saint *et le feu*[4]. » Des hérétiques avaient pris à la lettre ces derniers mots; ils prétendaient qu'au moment du baptême une langue de feu devait apparaître sur l'eau. Comme ils ne comptaient pas trop sur la répétition régulière du miracle, ils appelaient à l'aide, dit-on, d'ingénieux machinistes. Supercherie, illusion, ou diablerie, le phénomène, malgré tout, se produisait fréquemment. Ce genre de baptême était décrit dans un livre apocryphe intitulé *Prédication de Paul*. L'origine de cette croyance et de cette bizarre cérémonie était surtout dans une fausse interprétation du passage des *Actes des apôtres*[5], où il est dit que le saint Esprit descendit sur les disciples en forme de langue de feu. — L'auteur du *De rebaptismate* n'a pas de peine à montrer l'absurdité de cette superstition, à prouver que le baptême par le feu n'a aucune valeur, et que l'Esprit est désormais invisible[6].

Après cette digression et sa longue argumentation, l'auteur n'avait plus qu'à conclure. Il l'a fait avec des cris de triomphe. Il croit avoir pleinement expliqué les paroles de saint Jean-Baptiste, de l'apôtre saint Jean, et de Jésus-Christ lui-même, sur le baptême. Il affirme qu'il a justifié par de solides raisons la tradition; cette tradition qui, pour des chrétiens humbles et craignant Dieu, devrait être à elle seule un argument décisif[7].

1) *De rebaptism.*, 7 ; 12.
2) *Ibid.*, 12-13.
3) *Ibid.*, 10 ; 12 ; 15.
4) « Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto *et igni* » (St Matthieu, III, 11 ; st Luc, III, 16).
5) *Act. apost.*, II, 3.
6) *De rebaptism.*, 16-18.
7) *Ibid.*, 19.

Nous n'avons pas à discuter la thèse, qui était celle de l'Eglise de Rome et de ses partisans. Nous pouvons cependant constater que l'auteur, en fin de compte, a défendu cette thèse de façon assez médiocre. En affectant de ne pas même mentionner l'autre tradition, celle des Eglises d'Afrique, de Syrie et d'Asie Mineure, il encourait le reproche de mauvaise foi; il risquait aussi de se voir opposer une fin de non-recevoir, ou de laisser retourner contre lui une partie de son argumentation. De plus, on pouvait adresser bien des objections à ses démonstrations souvent subtiles; sur beaucoup de points, Cyprien et les conciles de Carthage lui avaient répondu d'avance. Enfin, il affaiblissait sa thèse en présentant ses arguments pêle-mêle, dans un désordre maladroit qui d'abord déroute le lecteur; nous avons dû restituer l'ordre logique des idées, pour en dégager nettement la doctrine. Avec cela, une langue très souvent barbare, des méprises singulières dans l'emploi des cas, beaucoup d'expressions impropres; un style pénible et verbeux, des phrases interminables, enchevêtrées, où s'obscurcit la pensée.

Malgré tout, l'ouvrage conserve une réelle valeur historique. Il est intéressant d'entendre un adversaire de Cyprien et des conciles de Carthage. De tous les documents qui nous sont parvenus sur cette controverse, c'est le seul qui soit favorable à la thèse du pape Stephanus. Mais, en dépit des prétentions de l'auteur, et malgré ses airs de matamore, l'intérêt littéraire de l'opuscule est médiocre. L'Eglise de Rome avait là un pauvre avocat; et l'Eglise de Carthage, un ennemi peu redoutable. On ne s'étonne guère que le *De rebaptismate* n'ait pas convaincu Cyprien.

II

Traités de discipline et ouvrages divers. — Le *De Pascha computus*. — Le *De laude martyrii*. — Le *De spectaculis*. — Le *De bono pudicitiae*. — Influence de Cyprien sur cette littérature.

D'autres traités, mis également sous le nom de Cyprien, datent aussi du milieu du IIIe siècle, et semblent de même avoir été composés en Afrique. Les uns sont étrangers aux polémiques du temps; les autres n'y touchent qu'indirectement, et se rattachent à la catégorie des ouvrages de discipline.

Le plus précieux est un traité de chronologie, relatif au Comput Pascal, et intitulé *De Pascha Computus*. Il est daté : d'un passage du texte même, il résulte que l'auteur écrivait « dans la

cinquième année de Gordien, sous le consulat d'Arrianus et de Papus »[1], soit en 243. Cet auteur, nous ignorons son nom. On ne saurait tenir aucun compte du témoignage d'un manuscrit, qui attribuait l'ouvrage à Cyprien[2]; car celui-ci, en 243, n'était pas encore chrétien. On s'est demandé récemment si ce livre ne serait pas le traité de Novatianus, qui avait pour titre *De Pascha*[3]. Nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de s'arrêter à cette hypothèse : d'abord, parce que nous ne savons rien du *De Pascha* de Novatianus; ensuite, parce qu'on ne saurait attribuer à un écrivain de Rome l'usage de la version biblique suivie par le *De Pascha Computus*. Dans l'état présent de nos connaissances, on doit se résigner à ignorer le nom de l'auteur[4].

On peut déterminer, du moins, le pays d'origine. Si l'on considère l'ouvrage en lui-même, on pourrait hésiter entre l'Afrique et l'Italie[5]. Mais, si l'on étudie les nombreuses citations bibliques qu'il renferme, aucun doute n'est plus possible. Ces citations se rattachent nettement au groupe des textes africains, et elles sont souvent presque identiques à celles de Cyprien[6]. On en doit conclure que le *De Pascha Computus*, composé en 243, cinq ou six ans avant le début de l'épiscopat de Cyprien, a été écrit en Afrique.

De l'aveu de tous les critiques compétents, ce traité est une remarquable contribution à l'étude du Comput Pascal. C'est le plus ancien ouvrage conservé sur la question, et l'un des plus importants. Il résume probablement pour nous les efforts de plusieurs générations de savants chrétiens. Cette question de la Pâques a durant des siècles préoccupé bien des clercs et des chefs d'Eglise. On sait d'où venait la difficulté. A l'origine, la Pâques des chrétiens coïncidait avec celle des Juifs. Plus tard, les communautés catholiques, ou du moins certaines d'entre elles, avaient essayé de calculer elles-mêmes la date de la fête ; et aussitôt l'on avait cessé de s'entendre. La Pâques juive se célébrait le jour de la pleine lune du premier mois, soit le 14 Nisan. Mais elle était en rapport avec un calendrier lunaire, rectifié de temps

1) « Ad annum quintum Gordiani Arriano et Papo consulibus... » (*De Pascha Comput.*, 22. — *Appendix* du *Cyprien* de Hartel, p. 248 sqq.).

2) « Caecilii Cypriani de Pascha computus... » (*Ibid.*, p. 258).

3) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 70. — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 720.

4) Cf. Hufmayr, *Die pseudo-cyprian. Schrift de Pascha computus* (Augsburg, 1897) ; Salmon, *Chronicon Cyprianicum*, dans le *Dict. of Christ. Biogr.* de Smith, t. I, p. 508.

5) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 247.

6) C'est ce que nous avons montré plus haut (*Liv.* I, *chap.* III, § 5. — T. I, p. 129). — M. Burkitt est arrivé de son côté à la même conclusion (*The Old Latin and the Itala*, p. 7).

en temps par l'intercalation d'un mois supplémentaire. Cette intercalation se faisait, sinon au hasard, du moins au jugé. De là, beaucoup d'arbitraire dans la détermination de l'époque où devait se célébrer la fête. Ce fut bien pis, quand aux calculs souvent fantaisistes des Juifs s'ajoutèrent et s'opposèrent ceux des chrétiens. Les évêques ne savaient plus comment s'orienter, au milieu du chaos de ces pieuses combinaisons.

Ce fut l'origine de nombreuses controverses, et même de querelles[1]. Dans les vives polémiques qui s'engagèrent au temps du pape Victor, il s'agissait simplement de savoir si l'on devait célébrer la Pâques avec les Juifs le 14 Nisan, comme c'était l'usage en Asie, ou la reporter au dimanche suivant, comme on le faisait à Rome. A ces discussions se rattachaient les diverses lettres mentionnées par Eusèbe[2], et des traités spéciaux, comme les opuscules d'Archaeus de Leptis et du pape Victor *Sur la question de la Pâques*[3]. Donc, à ce moment, vers la fin du IIe siècle, les chrétiens s'accordaient encore pour accepter les calculs des rabbins juifs. Cependant, au milieu de ces polémiques, apparaissent les premiers calculs indépendants faits par des chrétiens. Demetrios, évêque d'Alexandrie, mort vers 232, avait adressé, dit-on, à ses collègues de Jérusalem, d'Antioche et de Rome, une sorte de mémoire « sur les règles du Comput Pascal et du jeûne des chrétiens et sur la façon dont il se déduit de la Pâques des Juifs[4]. » Vers la même époque, on mentionne un échange de lettres entres les Eglises d'Alexandrie, de Palestine et de Phénicie, pour fixer d'un commun accord la date de la fête[5]. — Dès lors furent en présence, dans le monde chrétien, plusieurs usages distincts. A Antioche, par exemple, on continuait de célébrer la Pâques le dimanche qui suivait la fête juive. A Alexandrie et à Rome, on déterminait la date par des calculs; mais les deux Eglises arrivaient rarement aux mêmes conclusions, et la divergence devait durer jusqu'au VIe siècle[6].

Pour sortir de cette incertitude, deux tentatives intéressantes ont été faites en Occident, pendant la première moitié du IIIe siècle. Deux auteurs ont cherché à fixer rigoureusement les règles du Comput, et ont dressé des tables pascales : à Rome, Hippolyte; et, en Afrique, l'auteur anonyme du *De Pascha Computus*.

C'est en l'année 222 qu'Hippolyte fut chargé d'exécuter une

1) Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 226 et suiv.
2) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 22-25.
3) Saint Jérome, *De vir. ill.*, 34; Mai, *Spicileg. roman.*, III, p. 707.
4) Eutychios, *Annal.*, p. 363. — *Patrol. gr.* de Migne, t. CXI, p. 989.
5) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 25.
6) Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 228.

table pascale pour l'Église romaine. Il prit pour base un cycle de seize ans. Suivant Eusèbe, il exposa sa méthode dans un ouvrage intitulé *Sur la Pâques*, auquel était joint un canon ou cycle de seize ans, commençant à la première année du règne de Sévère Alexandre, soit en 222[1]. Le traité lui-même est perdu. Mais le canon nous a été conservé sur un précieux marbre : la célèbre statue de saint Hippolyte, qui a été trouvée en 1551 dans des catacombes voisines de la route de Tibur, et qui est aujourd'hui au Musée de Latran. Le philosophe chrétien est représenté assis; sur les montants du fauteuil est gravée une longue inscription grecque. On y lit d'abord une liste des ouvrages d'Hippolyte, où le traité sur la Pâques figure sous ce titre : « Démonstration des temps de la Pâques, conformément à la table »; puis est reproduite la table elle-même, un cycle pascal commençant à l'année 222[2]. On ne saurait douter, d'après les explications d'Eusèbe, que nous n'ayons là, sur le fauteuil d'Hippolyte, une copie du canon pascal joint à son traité[3].

La table d'Hippolyte fut très probablement adoptée par l'Église de Rome, et devait être encore suivie par elle au milieu du IIIe siècle. Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, écrivant à Cyprien en 256, remarque que l'Église romaine est peu fondée à invoquer toujours la tradition; car elle-même s'en écarte sur beaucoup de points; notamment, en ce qui concerne la date de la Pâques, elle ne se conforme pas aux usages antiques, fidèlement conservés à Jérusalem et en d'autres Églises d'Orient[4]. Presque sûrement, Firmilien fait ici allusion au cycle pascal établi à Rome en 222. — Cette table d'Hippolyte devait être suivie de même en Afrique, où l'on observait généralement l'usage romain. Cependant, ce système ne contentait pas tout le monde, puisqu'une nouvelle tentative fut faite en Afrique pour fixer les règles du Comput.

L'auteur du *De Pascha Computus*, écrivant vingt-et-un ans plus tard, en 243, se propose de dresser à son tour une table pascale. Il l'annonce au début : « Nous voulons, dit-il, non seulement déterminer le premier jour où l'agneau a été immolé en Égypte, mais encore fixer pour les temps à venir les jours de la Pâques des Juifs et des chrétiens[5]. » Il s'engage aussitôt dans la discus-

1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 22.

2) *Corpus inscript. graec.*, IV, 8613. — Sur le monument et l'inscription, cf. Ficker, *Die altchrist. Bildwerke im christ. Museum des Laterans* (Leipzig, 1890), p. 166; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 605.

3) Cf. de Rossi, *De hippolytei cycli inventione ejusque usu*. — *Inscript. christian.*, t. I, p. LXXIX sqq.

4) Saint Cyprien, *Epist.* 75, 6.

5) *De Pascha Comput.*, 1.

sion des textes, à commencer par le texte de l'*Exode* qui se rapporte à la première Pâques juive[1]; mais, naturellement, nous ne le suivrons pas dans le détail de ses calculs, qui n'est pas de notre domaine. Il expose tout au long son système ; il le contrôle en montrant que les exemples du passé le justifient ; et il en déduit la façon de procéder pour l'avenir. Il résume ses observations dans une table (*pinax*), à laquelle il se réfère souvent au cours de ses explications[2], et qui nous est parvenue[3].

A en croire l'auteur, il aurait tout inventé. Avec un orgueil naïf, il nous conte comment il a très longtemps étudié la question, et comment il a vu enfin sa patience récompensée par la bonté divine : « Pendant longtemps, dit-il, pendant longtemps, nous avons été anxieux; nous brûlions de trouver, non dans la littérature profane, mais dans les saintes et divines Écritures, la solution de ce problème : quel était le premier jour du mois nouveau, où il a été ordonné aux Juifs, en Égypte, d'immoler la Pâques le quatorzième jour de la lune ? Enfin, le Très-Saint a consenti à nous éclairer, lui qui a vu cela; et nous avons trouvé. Nous avons trouvé, dis-je, grâce à la bonté immense et à la justice de Dieu le Père tout-puissant lui-même, par la miséricorde incomparable du Christ, son fils, notre Seigneur et Dieu[4]. » Il n'hésite pas à attribuer positivement sa découverte à une inspiration divine : « Aussi, ajoute-t-il, croyant et sachant de source certaine que Dieu ne refuse rien, mais qu'il donne comme il le veut à tous ceux qui veulent et demandent, nous nous sommes livrés à cette étude si laborieuse. En cela, nous n'avons pas été abandonnés, mais plutôt inspirés par Dieu lui-même. Nous voulons maintenant montrer à ceux qui aiment et goûtent ces études divines, que les chrétiens ne peuvent jamais s'égarer hors du chemin de la vérité : ils ne doivent pas, comme s'ils ignoraient quel est le jour de la Pâques, se traîner à la remorque des Juifs aveugles et hébétés[5]. » A la fin de son livre, il se félicite hautement de l'exactitude de ses calculs ; il s'écrie d'un air vainqueur : « En nous promenant depuis les temps passés jusqu'à la fin du monde, nous voulions trouver les jours de la Pâques des Juifs et des chrétiens ; nous ne nous sommes pas trompés. C'est pourquoi, à Dieu le Père tout-puissant, qui nous a appelés à une si grande faveur, et qui nous a révélé ses divins mystères, par l'intermédiaire de Jésus-Christ, son fils, notre Seigneur et Sauveur, toujours et sans trêve, nous devons rendre grâces[6] ! » Il se donne donc comme un

1) *Exod.*, XII, 2-11.
2) *De Pascha Comput.*, 4; 7-8; 18; 23.
3) Ed. Hartel, III, p. 269-271.
4) *De Pascha Comput.*, 1.
5) *Ibid.*, 1.
6) *Ibid.*, 22.

inventeur, inspiré d'en haut; et, au cours de ses explications, il ne fait que de vagues allusions aux travaux de ses prédécesseurs, pour les réfuter [1].

Dès qu'on l'étudie de près, son traité paraît beaucoup moins original. Comme Hippolyte dans la table qui est gravée sur le marbre du Latran, l'auteur africain prend pour base un cycle de seize ans [2]; et, au fond, son *pinax* repose sur les mêmes principes que le *pinax* d'Hippolyte, composé vingt ans plus tôt. Le *De Pascha Computus* n'était pas cependant une simple adaptation; car on relève des divergences de détail entre les deux tables. L'auteur africain ne nomme pas Hippolyte, mais il songe probablement à lui dans plusieurs des passages où il critique ses devanciers [3]; et il paraît s'être proposé de corriger sur quelques points le système de son prédécesseur immédiat [4]. En tout cas, le rapport entre les deux ouvrages est certain. Si l'on n'admettait pas l'influence directe d'Hippolyte, il faudrait admettre au moins l'existence d'une source commune, sans doute alexandrine.

Quoi qu'il en soit de ces emprunts, le *De Pascha Computus* conserve toujours pour nous une grande valeur historique, en raison de la perte des mémoires originaux. L'intérêt principal de ce traité, dont l'auteur prétendait apparemment compléter et corriger le système d'Hippolyte, est précisément d'éclairer ce système, d'aider les savants modernes à le reconstituer. C'est un précieux commentaire de l'inscription du Latran [5].

Avec le *De laude martyrii*, nous entrons dans un domaine plus familier à la littérature chrétienne de cette période, celui des instructions pastorales ou des livres de discipline. Comme l'indique le titre, l'auteur de cet opuscule a entrepris l'éloge du martyre; mais, sur ce thème tout chrétien, il a composé un panégyrique dans le goût des rhéteurs à la mode.

D'après l'opinion courante, le *De laude martyrii* date du temps de Cyprien; il aurait été adressé par Cyprien lui-même ou par un de ses compatriotes aux confesseurs romains Moyses et Maximus, en 250, pendant la persécution de Dèce [6]. Cette opinion ne semble fondée qu'en partie. Rien dans le texte n'autorise à supposer que le traité ait été adressé aux confesseurs romains, et rien ne justifie la date de 250.

1) *De Pascha Comput.*, 4; 6.

2) « Sedecennitales » (*ibid.*, 23. — Cf. 6-8; 18; et la table).

3) « Nostros antecessores » (*ibid.*, 6. — Cf. 4).

4) Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 266.

5) Cf. de Rossi, *Inscript. christian.*, tom. I, p. LXXX.

6) Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, tom. IV, p. 84.

Remarquons d'abord que l'opuscule a été écrit pendant la peste. C'est ce que prouve cette description, évidemment contemporaine de l'épidémie : « Depuis que la maladie est déchaînée, nous assistons à des spectacles inconnus, nous contemplons dans les villes dévastées les coups meurtriers et le carnage d'une sorte de fléau. Nous pouvons reconnaître par là quel doit être pour nous le prix du martyre, dont nous sommes contraints de rechercher la gloire par la peste même[1]. » De plus, l'auteur fait allusion à une récente persécution. Il en parle même en témoin oculaire; il décrit une scène de tortures qu'il avait vue de ses yeux et reproduit les réflexions des assistants : « La dignité même du martyre, dit-il, comment aurions-nous pu la reconnaître, si nous n'avions pas été forcés de la souhaiter même aux dépens de notre corps ? Je l'ai constaté moi-même, et je ne me trompe pas sur la vérité. Alors que les mains cruelles des persécuteurs arrachaient les membres, et que le bourreau à l'œuvre labourait les corps déchirés, mais sans les vaincre, alors j'ai entendu des assistants prononcer ces paroles : « Cela est grand, assurément; il y a je ne sais quelle grandeur, à ne pas se laisser dompter par la douleur, ni abattre par l'angoisse des tortures. — Et d'autres disaient : Il a, je crois, des enfants ; il a dans sa maison une compagne, une épouse. Et cependant il ne cède pas à son affection pour ses enfants; il ne se laisse point détourner par ceux qui lui sont chers, il ne faiblit point dans sa résolution[2]. » En outre, on redoutait alors de nouvelles violences. L'orateur demande aux fidèles de se souvenir de lui, quand ils seront martyrs; et il croit assister déjà à leur triomphe[3]. Enfin, il parle des *lapsi* de la persécution précédente, qui par une mort héroïque pourront bientôt racheter leurs fautes[4]. — D'après cet ensemble de circonstances historiques, le *De laude martyrii* a dû être composé en 252 ou 253, pendant la peste, au moment où l'on achevait de régler le sort des apostats de la persécution de Dèce, et où l'on redoutait une persécution de Gallus.

Les citations bibliques de l'opuscule, étroitement apparentées à celles de Cyprien, se rattachent au groupe africain. De même, le style rappelle les ouvrages africains du temps par les qualités comme par les défauts : abus des procédés, goût du relief, de l'antithèse, de l'image, du détail réaliste. Ajoutons que, dès le milieu du IVe siècle, le traité était joint aux œuvres de Cyprien[5]; ce qui paraît indiquer encore qu'il appartient à son école.

1) *De laude martyr.*, 8 (*Appendix* du *Cyprien* de Hartel, p. 26 sqq.).
2) *Ibid.*, 15.
3) *Ibid.*, 30.
4) *Ibid.*, 3. — Cf. 23.
5) Le *De laude martyrii* figurait sur la

Quant au nom de l'auteur, mieux vaut s'abstenir de toute hypothèse. Ce n'est pas Novatianus, comme on l'a dit[1], puisque l'ouvrage est d'origine africaine. Ce n'est pas non plus l'évêque de Carthage, comme le supposent d'autres critiques[2]. Sans doute, le *De laude martyrii* figure déjà dans la liste de ses œuvres dressée en 359, et saint Augustin le lui attribuait[3]. Mais nous avons plusieurs raisons de croire que l'opuscule n'est pas de Cyprien. D'abord, les citations bibliques, bien qu'appartenant au groupe africain, diffèrent légèrement du texte toujours employé par l'évêque de Carthage. De plus, ces citations bibliques sont ici peu nombreuses; et elles ne fournissent pas la trame du développement, comme c'est le cas chez cet écrivain. Le livre n'est pas construit suivant la méthode ordinaire de Cyprien; on y trouve à peu près les mêmes éléments, mais combinés dans des proportions différentes; ici prédomine le rhéteur. Enfin, il serait bien surprenant que l'évêque de Carthage, parlant si souvent du martyre dans ses lettres, et reprenant le même sujet dans le *Ad Fortunatum*, n'eût jamais fait la moindre allusion à cet opuscule antérieur. — En résumé, le *De laude martyrii* n'est pas plus de Cyprien que de Novatianus. On doit renoncer à en découvrir l'auteur. La seule chose qui paraisse bien établie, c'est que l'ouvrage appartient à l'Afrique de ce temps; il a dû être écrit, en 252 ou 253, par un disciple de Cyprien ou un clerc de son entourage.

Ce n'est pas un traité dogmatique, mais un sermon, au moins dans la forme. Sans cesse reparaît l'appel aux « très chers frères »[4]. L'allure du développement est tout oratoire; en plusieurs endroits, se pressent les interrogations, ou les apostrophes aux martyrs[5]. L'auteur appelle lui-même son opuscule un discours, *oratio*[6]. On ne peut dire si nous avons là un sermon réellement

liste des ouvrages de Cyprien dressée en 359. Cf. Th. Mommsen, *Hermes*, 1886, p. 142 sqq.; 1890, p. 636 sqq.; Sanday and Turner, *The Cheltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament and of the writings of Cyprian*. — *Studia Biblica et Ecclesiastica*, III (Oxford, 1891), p. 217 sqq.

1) Harnack, *Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatian's von Jahre 249-250* (*pseudo-Cyprian* De laude martyrii), dans les *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, XIII, 4 (1895).

2) Gœtz, *Gesch. der cyprianischen Litteratur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften* (Basel, 1891), p. 39. — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 718.

3) Saint Augustin, *Contra Gaudent.*, I, 30 (34). — On a prétendu sans raison que le *De laude martyrii* figurait déjà dans l'édition primitive des œuvres de Cyprien. Le texte allégué (Pontius, *Vita Cypriani*, 7 : quis denique tot confessores...?) vise la lettre 76, adressée par Cyprien aux confesseurs numides. Voyez plus loin, *livr.* IV, *chap.* II, § 1.

4) *De laude martyr.*, 1 ; 9; 12-16 ; 19 ; 24; 26-28; 30.

5) *Ibid.*, 8 ; 22 ; 24.

6) *Ibid.*, 24.

prononcé, ou fictif. Mais, de toute façon, c'est une œuvre de rhéteur. L'exorde est traînant et contourné : l'orateur se dit effrayé par la grandeur de son sujet, il s'excuse de sa hardiesse; il est trop préoccupé de bien traiter la question, trop soucieux de bien parler[1]. Il revient plus tard sur ces excuses[2]; et cet effort pour bien dire ne laisse pas de choquer en pareille matière, dans ce discours prononcé ou composé entre deux persécutions. Donc, l'orateur s'est juré d'être éloquent; et par là, comme de juste, il risque de ne pas l'être. Il abuse des procédés; il ne peut se passer de ces vieilles conventions qui donnent l'illusion de la pensée, parce qu'en réalité il ne trouve pas grand'chose à dire.

En effet, le fond est banal. L'auteur parle d'abord de la grandeur du martyre, qui efface toutes les fautes, et qui est le moyen le plus sûr de salut[3]. Puis il indique la division de son sujet : « Donc, puisque le martyre est le bien souverain, il y a trois choses que nous nous sommes proposé de dire là-dessus : ce qu'est le martyre; combien il est grand; à quoi il sert[4]. » Le plan semble artificiel; car on ne peut guère définir le martyre, sans en montrer du même coup la valeur et l'utilité. L'auteur entreprend néanmoins d'en expliquer successivement la nature[5], la grandeur[6], et les avantages[7]. Mais, dans chacune de ces démonstrations, il s'en tient aux généralités, aux lieux-communs. Et il termine son sermon par une exhortation emphatique, qui tourne à la prosopopée; il évoque l'avenir, il contemple et décrit d'avance le martyre de ses auditeurs[8]. — Il n'y a rien, dans tout cela, qui n'ait été dit mainte fois, et plus éloquemment, par Cyprien.

Le *De laude martyrii* n'est point cependant sans mérite. Si la pensée y est banale, il vaut souvent par le détail. L'auteur est homme d'imagination, et connaît les ruses du style; il relève par l'expression la médiocrité des idées. Il aime les comparaisons. On trouve naturellement chez lui les parallèles déjà traditionnels : le martyr semblable à la digue qui résiste aux flots[9], ou au soldat qui revient chargé des dépouilles de l'ennemi, ou au marin qui gagne le port après la tempête[10]. D'autres comparaisons sont plus originales, et, sans doute, plus personnelles : de la mort naît la vie pour le confesseur, comme on augmente la vigueur d'une vigne en la taillant, ou comme on féconde un

1) *De laude martyr.*, 1.
2) *Ibid.*, 26; 30.
3) *Ibid.*, 2-3.
4) *Ibid.*, 4.
5) *Ibid.*, 4-12.
6) *Ibid.*, 13-18.
7) *Ibid.*, 19-29.
8) *Ibid.*, 30.
9) *Ibid.*, 4.
10) *Ibid.*, 10; 19.

champ en brûlant les broussailles et le chaume[1]; le pécheur régénéré par le martyre fait songer à une plaine desséchée qui se ranime et verdoie par l'irrigation[2]. On rencontre aussi d'intéressantes descriptions. Avec une précision réaliste, l'auteur peint les blessures produites par les instruments de torture, les fouets des bourreaux qui arrachent des lambeaux de chair[3]. Il comprend les spectacles de la nature; en quelques mots, il évoque l'impression que produit un orage sur mer[4]. Il trace de curieux tableaux du Paradis et de l'Enfer, où les souvenirs païens se mêlent aux croyances chrétiennes[5]. — C'est le genre de talent d'un Minucius Felix, c'est-à-dire d'un Apulée ou d'un Fronton. Nous retrouvons les mêmes tendances chez Tertullien ou Cyprien; mais, chez eux, cet élément descriptif est d'ordinaire relégué au second plan, subordonné à la préoccupation des polémiques, des nécessités présentes. Ici, où manque le fond, se déploient en vain toutes ces habiletés d'écrivain. Pour tout dire, le *De laude martyrii* est l'œuvre d'un esprit ingénieux et superficiel, d'un rhéteur chrétien, plus rhéteur que chrétien.

Tel est aussi le caractère de deux opuscules qui semblent appartenir également à l'Afrique du IIIe siècle, et qui présentent entre eux le plus étroit rapport : l'un sur les *Spectacles*, l'autre sur la *Chasteté*. Même banalité du fond; et, parfois, mêmes mérites de forme.

Le *De spectaculis* porte comme en-tête : « Cyprien au peuple fidèle à l'Évangile, salut[6]. » La formule est anormale, très différente de celles qu'emploie l'évêque de Carthage dans sa correspondance authentique avec le clergé ou les fidèles de sa communauté. Dans le cadre d'une lettre de Cyprien absent aux chrétiens de Carthage, le *De spectaculis* est un traité sur la nécessité de fuir les spectacles païens. L'évêque exprime d'abord la joie qu'il éprouve à s'entretenir de loin avec les fidèles. Il s'étonne que certaines gens trouvent naturelle la présence des chrétiens dans les théâtres, et s'efforcent de justifier leur indulgence en invoquant des textes de l'Écriture. Il croit donc nécessaire de rappeler à tous les véritables règles de la discipline[7].

L'idolâtrie étant mêlée à tous les spectacles, un chrétien ne peut y assister sans offenser Dieu. — Mais, disait-on, les plaisirs de ce genre sont mentionnés par l'Écriture, qui nulle part ne

1) *De laude martyr.*, 7.
2) *Ibid.*, 27.
3) *Ibid.*, 3. — Cf. 15.
4) *Ibid.*, 13.
5) *Ibid.*, 20-21.
6) « Cyprianus plebi in Evangelio stanti s. » (*De spectaculis.* — *Appendix* du *Cyprien* de Hartel, p. 3 sqq.)
7) *De spectac.*, 1.

les proscrit. — A cette objection, l'auteur répond que les passages visés des livres saints ont pour objet d'exciter à la vertu, non d'autoriser des distractions coupables[1]. En réalité, ajoute-t-il, l'Écriture défend de voir tout ce qu'il est défendu de faire. Elle condamne implicitement les spectacles, à cause de l'idolâtrie qui s'y mêle toujours. Ces représentations sont une invention des démons, comme le prouve l'origine même des jeux; et elles sont toujours accompagnées de sacrifices, parfois de sacrifices humains[2]. Puis, l'auteur passe en revue les différentes espèces de spectacles, pour en montrer le danger moral. L'amphithéâtre développe les instincts de cruauté; les amusements du cirque, outre le ridicule de ces concours et de ces factions, sont inséparables de la débauche[3]; les théâtres proprement dits n'offrent qu'un étalage d'amours coupables, de plaisanteries grossières, de bouffonneries[4]. Qu'irait faire le chrétien dans ces écoles d'impudeur? Jeux, comédie, tragédie ou concerts, tous les spectacles, même s'ils n'étaient pas consacrés aux idoles, seraient interdits aux fidèles, en raison de leurs dangers et de leur vanité[5].

A ces plaisirs coupables, sacrilèges, immoraux ou ridicules, l'auteur oppose les plaisirs légitimes du chrétien. D'abord, ceux qu'offre le spectacle toujours nouveau de la nature : les levers et les couchers de soleil, les phases de la lune, le mouvement des astres, l'alternance des saisons, des jours et des nuits, les aspects pittoresques des montagnes, des fleuves ou des mers, toutes ces œuvres divines que ne sauraient égaler les inventions de l'homme[6]. D'autres spectacles, plus admirables encore, se déroulent sous les yeux du chrétien, dans les récits de l'Ecriture : la création du monde, les miracles de tout genre en faveur du peuple élu, les évocations et les résurrections, la confusion du diable vaincu par le Christ, les perspectives infinies du salut[7].

Le *De bono pudicitiae* n'a pas d'en-tête, ce qui s'explique par la disparition des premiers mots du texte. Mais cet opuscule, comme le précédent, avait la forme d'une lettre adressée par un évêque absent aux fidèles de sa communauté; et une note d'un manuscrit attribue l'ouvrage à Cyprien[8]. On en peut conclure que le *De bono pudicitiae* avait exactement le même cadre que le *De spectaculis*. C'est aussi un traité de discipline, sur les avantages de là *Pudicité* ou chasteté. L'exorde en est pénible.

1) *De spectac.*, 2-3.
2) *Ibid.*, 4-5.
3) *Ibid.*, 5.
4) *Ibid.*, 6.
5) *Ibid.*, 7.
6) *Ibid.*, 9.
7) *Ibid.*, 10.
8) « Caecilii Cypriani de pudicitia explicit » (ed. Hartel, p. 25).

L'évêque, quoique absent, s'efforce, dit-il, de remplir son devoir d'évêque et de maintenir par ses lettres le respect de la règle[1]. Il recommande surtout la chasteté, dont il fait un éloge enthousiaste[2]. Il y distingue plusieurs degrés : la virginité, la continence, la fidélité conjugale[3]. La loi de chasteté dans le mariage remonte à la création même de l'homme; et elle a été souvent confirmée par l'Écriture. Mais la virginité est un état bien supérieur. La Bible fournit une foule d'exemples de cette vertu[4]. Pour le chrétien, le plus grand plaisir est de vaincre le plaisir. En triomphant de ses passions, on triomphe de soi-même, et l'on assure sa propre liberté[5]. D'ailleurs, la vraie chasteté ne va point sans la simplicité de la vie et de la mise. Elle n'admet ni coquetterie, ni artifices de toilette, ni luxe[6]. Hommes et femmes doivent veiller sans cesse sur eux-mêmes, se tenir en garde contre les surprises de la chair et les embûches du diable. Il appartient à l'âme de conduire le corps; pour cela, elle doit invoquer toujours le secours de Dieu[7].

Tel est le contenu des deux livres sur les *Spectacles* et sur la *Chasteté*; il nous reste à en déterminer l'origine. La question qui se pose ici est la même pour les deux opuscules, qui sont inséparables l'un de l'autre. Pour le fond, on y constate également une imitation servile des livres de Tertullien qui traitent les mêmes sujets sous les mêmes titres (*De spectaculis* et *De pudicitia*). Le cadre des deux ouvrages est identique : c'est une lettre de Cyprien absent à son Église. Dans le détail, on relève les mêmes procédés de style, le même vocabulaire, le même tour de phrase. Aussi, presque tous les critiques admettent que les deux opuscules sont du même auteur[8]. — Mais quel est cet auteur? Ici l'on cesse de s'entendre.

Pour quelques savants, c'est Cyprien lui-même[9]. Il aurait composé les deux ouvrages en 250, quand il était absent de Carthage, pendant la persécution de Dèce. Pourtant, l'hypothèse est bien invraisemblable. D'abord, ces prétendus traités de Cyprien ne sont mentionnés ni par le diacre Pontius, ni par la liste de 359, ni par aucun auteur ancien. En outre, on s'expliquerait malaisément que l'évêque de Carthage eût écrit au milieu de

1) *De bono pudicit.*, 1 (*Appendix* du *Cyprien* de Hartel, p. 13 sqq.).
2) *Ibid.*, 2-3.
3) *Ibid.*, 4-7.
4) *Ibid.*, 8-10.
5) *Ibid.*, 11.
6) *Ibid.*, 12.
7) *Ibid.*, 13-14.
8) Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 717.
9) Wœlfflin, *Cyprianus de spectaculis*, dans l'*Archiv für lat. Lexikogr. und Gramm.*, 1893, p. 1-22; Matzinger, *Des heiligen Thascius Caecilius Cyprianus Traktat De bono pudicitiae* (Nurnberg, 1892).

la persécution ces lettres relatives à des questions de discipline. Il n'aurait pu y être déterminé que par des faits décisifs, par quelque scandale ; or les deux opuscules ne renferment aucune allusion à des faits de ce genre, ni même à une persécution actuelle. Bien plus, l'auteur du *De bono pudicitiae* reconnaît que les fidèles de son temps ne manquaient pas à la loi de chasteté[1] ; il avoue donc que ses conseils n'avaient alors aucune application immédiate. En 250, absorbé comme il l'était par les nécessités du moment, par les difficultés que lui créaient l'attitude des *lapsi* et les menaces de schismes, Cyprien ne songeait guère dans sa retraite à composer des traités théoriques. Enfin, ni le *De spectaculis* ni le *De bono pudicitiae* ne ressemblent à ses ouvrages authentiques. On n'y trouve ni le même ton, ni le même procédé de développement. L'évêque de Carthage prend toujours les textes sacrés pour base de ses démonstrations; il est préoccupé surtout de commenter ces textes, pour en tirer les conséquences pratiques. Or, ici, l'Écriture joue un rôle tout à fait secondaire. Le *De spectaculis* ne contient pas une seule citation biblique. Le *De bono pudicitiae* en renferme quelques-unes, mais semées comme au hasard dans le développement; et ces rares citations, là où la comparaison est possible, ne reproduisent pas le texte adopté une fois pour toutes par l'évêque de Carthage. Pour ces diverses raisons, il est impossible que les deux opuscules soient de Cyprien.

De même, rien ne justifie l'hypothèse d'autres savants, qui les attribuent à Novatianus[2]. Celui-ci ne s'est jamais trouvé dans la situation d'un évêque exilé. De plus, les deux traités n'offrent pas d'analogies fondamentales avec les ouvrages de Novatianus que l'on s'accorde à considérer comme authentiques. Les rapports de détail qu'on a relevés s'expliquent aisément par l'imitation commune de Tertullien.

On doit renoncer à découvrir le nom de l'auteur. Mieux vaut chercher à déterminer le pays et le temps. Pour cela, nous n'avons que les indications fournies par les traités eux-mêmes. Voici les faits constatés. Partout, l'imitation étroite de Tertullien, à qui est empruntée toute la matière des développements, et dont on a reproduit le plan avec bien des traits. Dans le détail,

1) « Pudicitiae claustra teneatis, *quod et facitis,* admoneo. » (*De bono pudicit.*, 2).

2) Weyman, *Ueber die dem Cyprianus beigelegten Schriften De spectaculis und De bono pudicitiae*, dans le *Historisches Jahrbuch der Gœrresgesellschaft*, 1892, p. 737 sqq.; 1893, p. 330 sqq.; Demmler, *Ueber den Verfasser der unter Cyprians Namen ueberlieferten Tractate De bono pudicitiae und De spectaculis*, dans la *Theol. Quartalschrift*, 1894, p. 223 sqq.

l'influence de Cyprien, de son vocabulaire, de son style. Cette influence est marquée encore dans le cadre des deux opuscules. On les a mis sous le nom de l'évêque de Carthage ; on a supposé qu'ils avaient été écrits par lui, comme tant de ses lettres, pendant la persécution de Dèce, au moment où il surveillait de loin son Église. L'auteur, quel qu'il soit, relève donc de l'école de Cyprien, et par l'idée même des deux œuvres, et par le cadre, et par le détail.

D'autre part, le *De spectaculis* et le *De bono pudicitiae* ont quelque chose d'artificiel. On n'y trouve rien de précis sur les circonstances historiques, sur les choses du temps. Ce sont des traités généraux, abstraits, dans un cadre de convention. Quoique chrétiens d'intention et d'origine, ces opuscules sont des œuvres de rhéteur. L'auteur évite toute citation biblique, comme dans le *De spectaculis*; ou bien il n'allègue les livres sacrés que de loin en loin, pour orner son discours, comme dans le *De bono pudicitiae*. Il craint d'abuser, il s'excuse. Il dit par exemple : « De là, toutes les autres autorités des préceptes, qu'il n'est pas nécessaire maintenant de vous rappeler, surtout à vous qui les connaissez bien et qui les pratiquez[1]. » Naïvement, à la fin de ses exhortations, il renvoie les fidèles à l'Ecriture : « Je m'en tiens, dit-il, à ces quelques conseils; car je ne me suis pas proposé d'écrire des volumes, j'ai voulu seulement vous transmettre une allocution. Vous, regardez les Écritures, cherchez pour vous des exemples plus décisifs dans les préceptes mêmes qui se rapportent à ceci. Mes très chers frères, portez-vous bien[2]. » Au lieu de s'appuyer toujours sur les textes sacrés, d'en tirer toutes les règles de conduite, comme le font Tertullien et Cyprien, l'auteur raisonne en moraliste. Il insiste sur les dangers du théâtre[3], comme aurait pu le faire un philosophe profane ; il pérore à la façon de Sénèque, en phrases courtes, hérissées d'antithèses, sur le mépris du plaisir, sur la joie de l'homme qui dompte ses passions[4].

Bref, il traite son sujet presque uniquement en rhéteur. Et, du rhéteur de profession, il a d'ailleurs les qualités comme les défauts. Il ne se soucie guère du fond. Il pille Tertullien, lui emprunte ses idées, ses arguments, se contente d'abréger ses vigoureuses démonstrations, mais sans lui dérober le secret de sa logique entraînante ou de son puissant relief. Tout l'effort du rhéteur porte sur l'expression. Et là, il prend souvent sa revanche.

1) *De bono pudicit.*, 6.
2) *Ibid.*, 14.
3) *De spectac.*, 6-7.
4) *De bono pudicit.*, 11.

Non qu'il ait rien d'original ; mais il imite assez heureusement ses maîtres. Il a du mouvement, d'énergiques antithèses, parfois de la couleur; avec quelques traits précis, il esquisse une scène de sacrifice, l'intérieur d'un cirque ou d'une salle de spectacle, une représentation comique, un concert, un paysage, ou une toilette de femme[1]. En revanche, il tombe souvent dans le mauvais goût. Il entreprend un panégyrique en règle de la chasteté chrétienne[2], tout en déclarant cet éloge inutile[3]. Il a d'étranges recherches de style, poussées parfois jusqu'au baroque. Telle est cette comparaison, empruntée en partie aux jeux du cirque, et, en partie, renouvelée de Platon, mais faussée par le souci exagéré de la précision dans le parallèle : « L'âme, comme un bon et parfait cocher, doit retenir avec les rênes des divins préceptes les passions charnelles qui s'emportent au delà des bornes du corps ; elle doit empêcher que le char du corps, entraîné au delà du but, n'entraîne avec lui et ne mette en péril le cocher lui-même[4]. » — Défauts et qualités du style, tout est d'un pur rhéteur.

Les préambules mêmes rendent un peu suspecte l'origine des deux opuscules. L'allure de ces exordes est pénible; on dirait d'un homme qui cherche à justifier une fraude ou à faire accepter une convention. Au début du *De spectaculis*, l'auteur exprime sa douleur de ne pouvoir correspondre régulièrement avec les fidèles, son empressement à saisir les occasions; il ne veut pas qu'on doute de sa sincérité, et il ergote pour la prouver[5]. Voilà qui manque de naturel ; c'est sur un autre ton que Cyprien parle aux chrétiens de Carthage dans ses lettres authentiques. De même, le *De bono pudicitiae* commence par une dissertation oiseuse sur les devoirs d'un évêque : même absent, l'auteur doit se préoccuper d'instruire les fidèles, il leur envoie pour cela des « allocutions » écrites[6]. D'ailleurs, aucun fait précis, aucune allusion aux événements contemporains, aux incidents de l'exil, aux souffrances de l'Église décimée par la persécution, aux circonstances particulières, impérieuses, qui ont contraint l'évêque de négliger le danger présent, de parler spectacles ou chasteté à ces chrétiens traqués partout et menacés chaque jour de mourir pour leur foi. Le seul fait mentionné, l'exil de l'évêque, semble bien être une convention destinée à motiver la lettre, à fixer le cadre. Il nous paraît difficile de voir dans ces deux traités autre chose qu'une contrefaçon.

1) *De spectac.*, 5-7; 9-10; *De bono pudicit.*, 12.
2) *De bono pudicit.*, 3.
3) *Ibid.*, 2.
4) *Ibid.*, 14.
5) *De spectac.*, 1.
6) *De bono pudicit.*, 1.

Une contrefaçon, d'ailleurs, fort ancienne. Car elle doit être de peu postérieure à la mort de l'évêque de Carthage. Matière et forme des ouvrages, imitation de Tertullien et de Cyprien, cadre de la composition, langue et procédés de style, tout nous reporte vers l'Afrique du IIIe siècle. Le *De spectaculis* et le *De bono pudicitiae* ont été écrits probablement par un clerc de l'école de Cyprien, qui les a mis sous le nom du maître pour leur donner plus de crédit.

Comme on le voit, dans la plupart de ces traités anonymes qui figurent à la suite des œuvres authentiques du grand évêque, dans ceux du moins qui sont d'origine africaine, nous retrouvons son influence plus ou moins directe. Cette influence, nous l'avons constatée déjà dans plusieurs lettres et dans les documents qui émanent des conciles de Carthage. Nous allons la rencontrer encore dans un ouvrage du temps qui mérite d'être étudié à part, le curieux traité ou sermon *Sur les joueurs*.

III

Le traité *De aleatoribus*. — Polémiques et hypothèses diverses auxquelles il a donné lieu. — Raisons de croire à une origine africaine. — Forme et caractères de l'ouvrage.

Si nous ignorons encore le nom de l'auteur du traité *De aleatoribus*, ce n'est pas la faute de la critique moderne. Il y a quelques années, cet ouvrage a eu le privilège de piquer la curiosité de nombreux savants. Il a été l'objet de bien des hypothèses. Il a été étudié sous tous ses aspects, et réédité à plusieurs reprises[1]. On a été unanime à en proclamer l'intérêt et l'ancienneté. Mais on n'a pu se mettre d'accord sur l'origine.

L'attention a été attirée sur cet opuscule par un des maîtres de la critique érudite en ce domaine, M. Harnack, qui a cru reconnaître dans le *De aleatoribus* une œuvre du pape Victor, et, par suite, le plus ancien livre chrétien de langue latine[2]. Cette hypothèse a rencontré quelques rares adhésions[3]; mais elle a été

1) Edit. Hartel (*Appendix* du *Cyprien*, p. 92 sqq.); Harnack (*Der pseudocyprianische Traktat De aleatoribus*, dans les *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, V, 1 (1888), p. 11 sqq.); Miodonski (*Anonymus adv. aleatores*, Erlangen-Leipzig, 1889, p. 57 sqq.); Hilgenfeld (*Libellus de aleatoribus*, Freiburg-in-B., 1890, p. 12 sqq.); *Etude critique sur l'opuscule de aleatoribus* (Louvain, 1891), p. 15 sqq.

2) Harnack, *Der pseudocyprianische Traktat De aleatoribus, die aelteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des roemischen Bischofs Victor I* (Leipzig, 1888).

3) Ryder, *Harnack on the De aleatoribus*, dans *The Dublin Review*, 1889,

vivement contestée de divers côtés. Pour la rejeter, on s'est appuyé principalement sur les emprunts évidents faits par l'auteur de l'opuscule à saint Cyprien. — La thèse retentissante de M. Harnack a eu du moins pour effet durable de ramener l'attention sur un traité qu'on négligeait à tort. Elle a suscité, par contre-coup, une foule d'hypothèses très différentes. Les uns ont cru pouvoir identifier l'auteur avec Cyprien lui-même[1]. D'autres ont cherché à conserver une partie de la thèse de M. Harnack, en la conciliant avec le fait bien constaté des emprunts à Cyprien; ils ont proposé d'attribuer l'opuscule soit au pape Melchiade, qui était d'origine africaine[2], soit à l'un quelconque des papes qui ont gouverné l'Église de Rome entre 250 et 350[3]. D'autres savants ont donné plus librement carrière à leur imagination; successivement, l'on a songé à Hippolyte[4], au pape Calliste[5], à un Novatianiste du temps de Constantin[6], à Celerinus, le confesseur carthaginois de la persécution de Dèce[7].

Nous croyons inutile de discuter l'une après l'autre toutes ces hypothèses, dont les défenseurs se sont déjà réfutés réciproquement, et dont aucune n'a réussi à s'imposer. En fait, avec les éléments d'information que nous possédons actuellement, il semble impossible de découvrir le nom de l'auteur du *De aleatoribus*. La divergence d'opinions entre les critiques vient d'abord, naturellement, de ce que chacun a voulu trop préciser en l'absence de données suffisantes. Mais elle vient plus encore de ce que, tour à tour, l'on a considéré isolément tel ou tel trait de l'opuscule; et ce trait, chacun le grossit involontairement au profit de son hypothèse, jusqu'à perdre de vue l'ensemble. — C'est, au contraire, l'ensemble qu'il faut considérer. En rapprochant les faits qu'on relève dans l'ouvrage, on n'arrive point sans doute à en déterminer l'auteur, mais on est amené à en chercher l'origine dans l'Afrique du IIIe siècle.

Voici ces faits. En premier lieu, l'opuscule a été joint de bonne heure aux œuvres de l'évêque de Carthage. Dans deux manu-

p. 82 sqq.; Hœnsbrœch, *Die Schrift De aleatoribus als Zeugniss für den Primat der rœmischen Bischœfe*, dans la *Zeitschrift für Kathol. Theol.*, 1890, p. 1-26.

1) Langen, *Historische Zeitschrift*, 1889, p. 479 sqq.

2) Miodonski, *Anonymus adversus aleatores* (Erlangen-Leipzig, 1889).

3) Wœlfflin, *Pseudo-Cyprianus De aleatoribus*, dans *Archiv für latein. Lexikogr. und Gramm.*, 1888, p. 487 sqq.; de Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1891, p. 28; *Etude critique sur l'opuscule De aleatoribus* (Louvain, 1891).

4) Haller, *Pseudo-Cyprianus adversus aleatores*, dans les *Theol. Studien aus Würtemberg*, 1889, p. 191 sqq.

5) Giffert, dans *The Presbyt. Review*, 1889.

6) Hilgenfeld, *Libellus De aleatoribus* (Freiburg-in-B., 1890).

7) Haussleiter, *Theol. Litteraturblatt*, 1889, p. 41 sqq.

scrits, il est donné comme une « lettre de Cyprien sur les joueurs » ou « aux joueurs »[1]. Sans doute, l'on ne saurait aujourd'hui accepter cette attribution, à cause des grandes différences de style, et aussi des divergences constatées dans les citations bibliques. Mais on n'en doit pas moins tenir compte de la tradition manuscrite ; tant que nous n'avons pas la preuve formelle du contraire, il est plus naturel de rattacher l'opuscule à l'école de l'évêque de Carthage. D'autant mieux que l'imitation de Cyprien est très marquée dans le *De aleatoribus*[2] ; on y relève notamment de nombreux emprunts aux *Testimonia*[3] et au traité *De habitu virginum*[4]. De plus, les citations bibliques qu'on y rencontre en grand nombre, se rapportent nettement au groupe africain, comme nous l'avons montré ailleurs[5]. Enfin, la langue de l'opuscule est un latin incorrect, et parfois barbare, qui offre beaucoup d'analogie avec celui des confesseurs africains du temps de Cyprien[6].

Sur la personnalité de l'auteur, une seule indication est fournie par le texte : c'était certainement un évêque[7]. Plusieurs savants ont pensé qu'il s'agissait d'un évêque de Rome ; d'où les diverses hypothèses relatives à Victor, à Calliste, à Melchiade, à tel ou tel pape du IIIe ou du IVe siècle. Toutes ces suppositions ont pour point de départ une interprétation aventureuse d'une phrase qui se lit au début de l'opuscule. Voici le passage : « A nous, la bonté divine et paternelle a confié la conduite de l'apostolat ; nous avons été ordonnés vicaires du Seigneur par la volonté céleste ; nous portons en notre ancêtre l'origine de l'apostolat authentique, sur lequel le Christ a fondé l'Église ; nous avons reçu en même temps le pouvoir de lier et de délier, la charge de remettre les péchés[8]. » Considéré isolément, le passage peut sembler décisif ; parfois l'on a même prétendu y trouver une

1) « Incipit epistula Cypriani de aleatoribus » (éd. Hartel, p. 92). — « Epistula Cypriani ad aleatores explicit » (*ibid.*, p. 104).

2) Cf. Wœlfflin, *Pseudo-Cyprianus De aleatoribus*, 1888 ; Miodonski, *Anonymus adversus aleatores*, 1889.

3) Haussleiter, *Theol. Litteraturblatt*, 1889, p. 41 sqq.

4) Haussleiter, *Berührungen zwischen der Schrift Cyprians Ad Virgines und dem Anonymus Adversus aleatores* : — *Commentat. Woelfflin.* (Leipzig, 1891), p. 386 sqq.

5) Voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* III, § 3 (t. I, p. 128 et suiv.).

6) Miodonski, *Anonymus adversus aleatores und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus, und an den Karthaginiensischen Klerus* (Erlangen et Leipzig, 1889). — Cf. le *Cyprien* de Hartel, *praefat.*, p. LXII ; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 719.

7) *De aleator.*, 1-4.

8) « Quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi... » (*ibid.*, 1).

sorte de revendication de la suprématie romaine. Mais le sens de cette phrase devient tout différent, si l'on en rapproche d'autres passages du traité. Plus loin, l'auteur parle simplement de sa « dignité sacerdotale »[1]. Il n'invoque aucun privilège particulier; il se considère comme un évêque quelconque, l'égal de tous les autres. Il dit, par exemple : « Nous, c'est-à-dire les évêques, nous sommes les pasteurs des brebis spirituelles, c'est-à-dire des hommes fidèles qui sont confiés à nos soins[2]. » Ou encore : « Nous avons reçu l'épiscopat, c'est-à-dire l'Esprit Saint, par l'imposition des mains[3]. » La définition qu'il donne de ses propres devoirs, s'applique également à tous ses collègues. C'est là le langage d'un évêque quelconque, et non point nécessairement d'un évêque de Rome. Si l'auteur du *De aleatoribus* cite volontiers l'exemple et les paroles de saint Pierre, il imite en cela Cyprien lui-même ou les chefs de communauté en n'importe quel pays : pour les chrétiens des premiers siècles, saint Pierre n'était pas seulement le fondateur de l'Église de Rome, il était encore, et surtout, le plus ancien évêque de toute l'Église, le fondateur de l'épiscopat. Par conséquent, si nous lisons au début du *De aleatoribus* que l'auteur est le « vicaire du Seigneur », qu'il est l'héritier de « l'apostolat authentique sur lequel le Christ a fondé l'Eglise », qu'il a « le pouvoir de lier et de délier, la charge de remettre les péchés »[4], cela signifie simplement qu'il est évêque. Cyprien et ses collègues africains ne parlaient pas autrement de leurs fonctions.

En résumé, les indications précises qu'on relève dans le *De aleatoribus*, se réduisent à ceci : 1° l'auteur était évêque; 2° il imitait Cyprien, à qui l'on a plus tard attribué son ouvrage; 3° il se servait d'un latin barbare, analogue à celui que nous rencontrons dans les lettres des confesseurs africains au milieu du IIIe siècle; 4° il avait entre les mains des versions bibliques étroitement apparentées à celles que suivait l'évêque de Carthage. — Ainsi, tradition manuscrite, souvenirs littéraires, langue, citations bibliques, tout nous ramène vers l'Afrique du IIIe siècle. D'après cela, on semble fondé à conclure que l'auteur du *De aleatoribus* est un évêque africain de l'école de Cyprien.

Si l'on étudie l'opuscule en lui-même, on doit en signaler d'abord la forme. L'allure est tout oratoire. Selon toute apparence, le cadre du discours n'est pas ici, comme dans beaucoup d'autres ouvrages du temps, une convention littéraire. Tout porte

1) « In ecclesia securi quod nobis sacerdotalis dignitas a Domino tradita est » (*ibid.*, 2).

2) *Ibid.*, 2.

3) *Ibid.*, 3.

4) *Ibid.*, 1.

à croire que nous avons là une véritable homélie, conservée, à peu de chose près, telle qu'elle a été prononcée. Non seulement les apostrophes aux fidèles sont fréquentes[1]; mais le ton est celui d'un vrai discours. Point de ces longs développements, ni de ces digressions, qu'admet ou subit le lecteur, mais qui dérouteraient un auditoire. C'est bien une allocution, courte, familière, où l'orateur reste en communion constante avec ceux qui l'écoutent, et se tient à leur portée. Il s'appuie toujours sur les textes de l'Écriture, qu'il commente sobrement, en homme préoccupé de convaincre vite, et avec une sorte d'onction sacerdotale. La fin est réellement une fin de sermon, une exhortation de circonstance, terminée par le *Amen* traditionnel[2].

La donnée du discours est fort simple. Dès les premiers mots, l'orateur annonce le thème de son homélie; il en veut aux joueurs. Il explique rapidement pourquoi il croit devoir traiter ce sujet : il doit veiller sur la discipline et avertir les fidèles, il va cette fois les mettre en garde contre les dangers du jeu[3]. Cette distraction est une des tentations du diable[4]. Elle entraîne des maux de toute sorte, encourage le vice et la débauche[5]. S'approcher de la table de jeu, qui a été fabriquée sous l'inspiration des démons, c'est retourner à l'idolâtrie[6]. Jouer, c'est renier le christianisme, et se vouer au crime[7]. Donc, les fidèles doivent renoncer au jeu, pour consacrer leur fortune aux bonnes œuvres[8].

Entre tous les livres de discipline dont nous avons parlé, celui-ci se distingue, non seulement par la nouveauté du thème, mais encore par l'originalité de l'exposition, et par l'accent de l'orateur. On y trouve je ne sais quoi de vif et de personnel, qui séduit à travers les difficultés ou la barbarie du langage. Comme ses contemporains, l'auteur aime la description; mais il la renouvelle par le pittoresque et la justesse du trait, comme dans sa curieuse esquisse de la table de jeu, dont les figures sculptées lui semblent autant de diables[9]. D'ailleurs, il ne décrit pas seulement pour le plaisir de décrire. Il se mêle à ses descriptions, pour en tirer des enseignements. Il ramène tout à l'objet du sermon, à l'instruction de ses auditeurs.

Sans viser à l'éloquence, il y touche quelquefois. Par exemple, il s'anime, et trouve les mots qui portent, pour signaler aux

1) *De aleator.*, 1; 5-6; 11.
2) *Ibid.*, 11.
3) *Ibid.*, 1-4.
4) *Ibid.*, 5.
5) *Ibid.*, 6.
6) *Ibid.*, 7.
7) *Ibid.*, 8-9.
8) *Ibid.*, 10-11.
9) *Ibid.*, 7.

fidèles les fatales conséquences du jeu : « La main du joueur se perd et se condamne elle-même, en s'accoutumant aux distractions coupables de la table de jeu; cette passion est un épieu du diable, qui blesse et ouvre une plaie incurable. La table de jeu, dis-je, c'est là que le diable se tient caché pour saisir sa proie; quand il l'a saisie, il triomphe de ses captifs en les poussant à la perfidie, aux faux témoignages. La table de jeu, dis-je, c'est là que se donnent carrière la folie et la fureur, le parjure intéressé, le langage rusé du serpent. Là, on voit l'amitié tourner à la rage, là s'étale le crime dans toute son horreur, là se querellent les frères, là se déchaînent les injures, l'audace cruelle, les résolutions insensées, l'impatience farouche. La table de jeu, dis-je, c'est là qu'on perd ses biens et de grosses sommes d'argent, au milieu des disputes et des folies furieuses. O perversité coupable, sédentaire et paresseuse, des joueurs! O mains cruelles, armées contre elles-mêmes, qui dilapident dans un plaisir ignominieux le patrimoine, la fortune acquise par les ancêtres à la sueur de leur front!... Par là, ensuite, on devient pauvre, par là on perd ses ressources; et, quand on a tout perdu, on s'écrase sous les dettes; on est dépouillé de son patrimoine, sans que les délateurs du forum y soient pour rien. Dites-moi, fidèles, sont-ils assez fous, ces gens que personne ne poursuit, et qui se poursuivent eux-mêmes de leur haine, et qui gaspillent leur héritage paternel au bruit des osselets marqués de chiffres variés[1]! » On voit le caractère de cette éloquence vigoureuse et naïve. L'orateur ne prend point les choses de haut; il peint tout bonnement ce qu'il a vu; et c'est surtout au nom de leur intérêt bien entendu, qu'il met ses auditeurs en garde contre les séductions du jeu.

Il trouve des formules énergiques pour stigmatiser cette passion profane : « O chrétien, qui que tu sois, si tu te livres aux jeux de hasard, tu dois d'abord savoir ceci : tu n'es pas chrétien, mais tu reprends le nom de païen... O joueur, qui que tu sois, tu te dis chrétien; mais tu ne l'es pas, car tu partages les folies du monde. Tu ne peux être l'ami du Christ, toi qui es l'ami de l'ennemi du Christ[2]. » Comme tous ses contemporains, le pieux évêque aime l'antithèse, et a des recherches involontaires de style; mais il parle d'un bout à l'autre avec une évidente et touchante sincérité. Il s'est mis tout entier dans cette belle exhortation finale, qui résume ses raisonnements et ses conseils : « Renonce au jeu, et sois chrétien. En face du Christ, en présence des anges et des martyrs, jette ton argent sur la table du Sei-

1) *De aleator.*, 5-6. 2) *Ibid.*, 8.

gneur. Ton patrimoine, que peut-être tu allais perdre dans la fureur de ta passion, partage-le entre les pauvres; confie tes richesses au Christ vainqueur... Emploie ta fortune et toutes les ressources à servir les besoins de l'Église; place ton or, ton argent, tes économies, dans les trésors célestes; par une opération légitime, transfère au Paradis tes propriétés et tes villas, afin que tes péchés te soient remis en échange de tes aumônes; adonne-toi sans trêve aux bonnes œuvres. Ne joue pas; car le jeu est funeste, c'est un péché mortel; ce n'est que folie et aveuglement; il n'y a point place pour la vérité sur cet échiquier de mensonges... Fuis le diable qui te poursuit; fuis le jeu, qui est l'ennemi des bonnes œuvres. Ne te passionne que pour la sagesse; songe à t'instruire des préceptes évangéliques, à tendre vers le Christ des mains pures, afin de bien mériter du Seigneur. Ne te retourne plus vers le jeu. Ainsi soit-il[1]. » — En écoutant cette éloquente péroraison, on songe involontairement à tous ces dessins naïfs, témoins de jeux populaires, dont on a retrouvé récemment la trace sur les dalles du forum de Timgad[2]. Les Africains goûtaient fort les plaisirs de ce genre. A en juger par le ton du *De aleatoribus*, la passion que combattait l'orateur devait être très répandue autour de lui, et tenace chez beaucoup de ses auditeurs : ils étaient bien endurcis, assurément, s'ils ont résisté aux pressants appels de leur évêque.

En tout cas, l'opuscule est vraiment original, et par la matière, et par la forme. Cette naïve et touchante homélie est un bien curieux spécimen de l'éloquence chrétienne du temps, au moins, de l'éloquence familière et populaire.

1) *De aleator.*, 11.

2) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 17938; Boeswillwald et Cagnat, *Timgad — Une cité africaine sous l'empire romain* (Paris, 1892 et suiv.), p. 19-21 (fig. 9); p. 27-32 (fig. 13; 14; 16). — D'autres tables de jeu, avec inscriptions, ont été trouvées à Philippeville (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 7998), à Aïn-Kebira, près Sétif (*ibid.*, 8407), à Cherchel (Waille, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1893, p. 400 et suiv.; Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 49). Une mosaïque de Theveste, en forme de damier, avec figures d'animaux et diverses inscriptions, paraît être aussi une table de jeu (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 16667).

CHAPITRE V

LES PREMIÈRES INSCRIPTIONS CHRÉTIENNES D'AFRIQUE

I

L'épigraphie chrétienne en Afrique. — Les premières épitaphes. — Inscriptions de Tipasa en Maurétanie. — Marbre daté de l'année 238. — Épitaphes de Cherchel. — Inscriptions de Taksebt et de Sétif. — Numidie et Proconsulaire. — Inscriptions de Tebessa et de Philippeville. — Fragments de vieilles épitaphes à Carthage.

Vers le milieu du IIIe siècle apparaissent, sur quelques points de l'Afrique romaine, les plus anciens monuments de l'épigraphie chrétienne. Cette contrée, où l'on rencontre partout des ruines de chapelles ou de basiliques, est riche aussi en pieuses inscriptions des premiers siècles. Et, chose rare en d'autres régions, beaucoup de ces documents intéressent directement l'histoire du christianisme local. Listes de martyrs, dédicaces de basiliques, d'oratoires ou de reliquaires, versets bibliques, légendes murales, épitaphes de confesseurs, d'évêques, de clercs ou de laïques, ces inscriptions nous renseignent sur certains incidents des persécutions, sur les détails du culte, sur les croyances, sur la construction et la décoration des églises. C'est une série presque ininterrompue de monuments, qui commence au IIIe siècle, et qui se prolonge jusqu'aux temps de la domination byzantine. Comme l'a dit un des maîtres de l'épigraphie chrétienne, « l'Afrique du Nord nous présente une particularité qui ne se rencontre dans aucun autre pays : l'histoire locale du christianisme y est pour ainsi dire jalonnée par une série de marbres »[1]. — C'est pour cela que les principaux textes de l'épigraphie chrétienne doivent figurer, à côté des autres documents écrits, et pour chaque période, dans une histoire littéraire de l'Afrique chrétienne.

1) Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine* (Paris, 1890), p. 108.

Le classement chronologique de ces inscriptions ne va pas sans difficulté. En Afrique, comme ailleurs, la plupart ne sont pas datées; on n'en peut déterminer approximativement l'époque que par l'étude des signes extérieurs, surtout par la comparaison des formules et des symboles. Malheureusement, la série des marbres chrétiens du pays n'a pas été jusqu'ici l'objet d'une enquête méthodique et complète; nous n'avons pas encore pour l'Afrique l'équivalent des travaux de De Rossi pour Rome ou de Le Blant pour la Gaule. Comme nous ne pouvons songer un instant à entreprendre ici, accessoirement, cette immense œuvre critique, nous devrons nous résigner à laisser de côté presque toutes les particularités locales[1], dont l'on ne saurait tirer actuellement aucune information sûre. A cette condition, et tout en regrettant cette lacune, on peut dès maintenant s'orienter dans l'épigraphie chrétienne de la contrée. D'abord, bien des marbres sont datés, et fournissent des points de repère. Puis l'on a le droit d'appliquer à l'Afrique, dans une large mesure, les règles désormais bien établies pour la chronologie des épitaphes de Rome.

En effet, à ne considérer que les grands traits, l'épigraphie chrétienne présente dans les diverses provinces du monde romain, au moins en Occident, une remarquable unité. La démonstration en a été faite complètement, pour la Gaule et Rome, par Le Blant : malgré les rapports étroits des premières Eglises de la vallée du Rhône avec les chrétientés d'Orient, et malgré le développement original de la liturgie gallicane[2], les formules et les symboles des monuments chrétiens de Gaule apparaissent successivement dans le même ordre chronologique qu'à Rome, sauf quelques divergences de détail, et sauf un retard dans l'apparition de chaque nouveau type[3]. A plus forte raison devait-il en être ainsi de l'Afrique, où l'Eglise, du jour où elle entre dans l'histoire, est en relations intimes et constantes avec Rome, et où l'on a toujours employé la liturgie romaine, à peine modifiée sur quelques points secondaires. Comme l'a remarqué Le Blant, les formules des épitaphes chrétiennes en Afrique, abstraction faite de quelques détails propres au pays ou à certaines parties du pays, sont « exactement calquées sur celles des liturgies funéraires romaines[4]. » Ces formules identiques et les symboles

1) Cf. Le Blant. *Manuel d'épigraphie chrétienne*, p. 80.

2) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 84 et suiv.

3) Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, p. 28; *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 9.

4) Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 109. — Cf. p. 57-58.

se sont succédé, là aussi, dans le même ordre : cela résulte clairement de la comparaison des marbres datés. Donc, si l'on s'en tient aux données générales, l'on est en droit d'étendre à l'Afrique les lois chronologiques fixées par l'étude parallèle des inscriptions chrétiennes de Rome et de Gaule.

On constate aussitôt un fait intéressant : nombreuses sont en Afrique les épitaphes dites « du premier âge », tel que l'ont défini De Rossi et Le Blant, c'est-à-dire les épitaphes antérieures à la fin du IVe siècle. Quelques-unes sont datées. On reconnaît les autres soit à la présence d'un des symboles caractéristiques, soit à l'absence du *Dis Manibus* sur des marbres qui sont d'ailleurs tout païens d'apparence, soit à la brièveté des formules qui mentionnent seulement le nom du défunt et la durée de sa vie, ou rarement, comme plus tard, le jour de sa mort. — Dans cette première période, qui va des origines à la seconde moitié du IVe siècle, on doit distinguer encore deux époques, entre lesquelles se répartissent d'eux-mêmes bon nombre de documents. La plupart des marbres chrétiens du IVe siècle portent le monogramme constantinien, le *Chrisme*, ou l'α-ω, souvent les deux. Ceux de la période antérieure, où manquent ces deux signes, présentent fréquemment, par contre, le symbole primitif de l'ancre, qui disparaît au temps de Constantin, et qui par suite est la marque la plus certaine des plus vieilles épitaphes[1].

Ces diverses données chronologiques, nettement définies, permettent d'attribuer au IIIe siècle plusieurs marbres chrétiens d'Afrique. Ce sont surtout des monuments funéraires[2].

Pour l'un d'eux, la question d'ancienneté ne se pose même pas; car il est daté. Il remonte à l'année 199 de l'ère maurétanienne, soit 238 de notre ère. C'est une plaque de marbre blanc, trouvée à Tipasa, ville maritime de la Maurétanie Césarienne, entre Cherchel et Alger. On y lit ces simples mots : « Rasinia Secunda a rendu (l'âme) le 16 des calendes de novembre. Année provinciale 199[3]. » Les meilleurs juges s'accordent à reconnaître

1) Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, p. 27; *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 21-22.

2) Nous adressons tous nos remerciements à M. Gsell, professeur à l'École Supérieure des Lettres d'Alger, qui a bien voulu nous aider à compléter et à contrôler nos recherches sur ce point. Il nous a fourni divers renseignements, recueillis au cours de ses fouilles, de ses voyages archéologiques, et de l'enquête méthodique qu'il poursuit sur les vieux monuments chrétiens d'Algérie. Il nous a signalé notamment plusieurs des épitaphes mentionnées ci-dessous.

3) « Rasinia Secunda redd(idit) XVI Kal(endas) Novem(bres) P(rovinciae anno) CLXXXXVIIII. » (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 9289; *additam.*, p. 974; *supplem.*, 20856). — Th. Mommsen voyait primitivement dans ce texte une inscription votive, et interprétait : (*votum*) *redd*(*idit*). De Rossi (*Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 72 et 150), puis M. l'abbé Duchesne (*C. R. de*

sur ce marbre l'épitaphe d'une chrétienne. C'est la seule explication possible des anomalies que présente l'inscription : absence de la formule païenne *Dis Manibus*, et, au lieu de l'âge, date de la mort, qui marque le commencement de la vie éternelle. La modeste épitaphe de Rasinia Secunda acquiert par là une grande valeur historique : gravée en 238, antérieure de dix ans à l'épiscopat de saint Cyprien, elle est jusqu'ici le plus ancien monument daté de l'épigraphie chrétienne en Afrique.

Une autre épitaphe de Tipasa, trouvée au même endroit que la précédente, au Sud-Est de la ville, appartient au même temps, ou, du moins, au IIIe siècle. La stèle calcaire où elle est gravée porte seulement ces deux mots : « Magnia Crescentina. » Mais, au-dessus du nom de la défunte figurent une colombe, un rameau, et le symbole caractéristique de l'ancre, qui suffit à déterminer l'époque [1]. — Trois autres inscriptions de Tipasa, qui proviennent du même cimetière, doivent être considérées aussi comme chrétiennes, en raison de l'absence de la formule *Dis Manibus*; et l'on doit les tenir pour fort anciennes à cause de leur brièveté, de leur simplicité rudimentaire. Ce sont les épitaphes d'un certain Saturnius, de Modia Saturnina, de Samaita et Immi [2]. Selon toute apparence, ces inscriptions sont également antérieures au règne de Constantin.

De la même période datent sûrement deux marbres funéraires du Musée de Cherchel, dont l'ancienneté est attestée par la présence de symboles primitifs, gravés au trait. C'est d'abord un fragment de marbre blanc, dont l'inscription est brisée, mais où l'on reconnaît un olivier entre une colombe et une ancre renversée [3]. L'autre monument est mieux conservé. C'est une plaque de marbre violet, veiné de rouge, où se lisent ces mots : « Memoria Amandae. » Au-dessus de l'inscription est représenté un olivier entre deux ancres en forme de croix, dont l'une porte une colombe [4]. — Un troisième monument funéraire, trouvé aussi à Cherchel, et transporté au Musée d'Alger, appartient à la même

l'Acad. des Inscript., 1890, p. 116), ont montré que le mot *reddere* avait dans le pays un sens tout particulier, et qu'on devait lire : *redd(idit spiritum)*. Cf. Gsell, *Tipasa. — Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1894, p. 313.

1) Gavault, *Revue africaine*, 1883, p. 480, nº 19; Gsell, *Tipasa. — Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1894, p. 406.

2) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 9303; Gavault, *Revue africaine*, 1883, p. 479, nº 17; p. 480, nº 20. — Cf. Gsell, *Tipasa. — Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1894, p. 406.

3) Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 36, figure à droite. — M. Gsell pense que l'inscription du *Corpus* (VIII, 9584) appartient au même monument.

4) Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 36, figure à gauche.

époque : on y distingue une ancre, un arbre, deux colombes, et un rameau d'olivier [1].

Ainsi, Cherchel et Tipasa présentent deux groupes de vieux monuments chrétiens. Il y faut joindre probablement deux inscriptions funéraires, qui proviennent de la Maurétanie orientale. L'une, à Sétif, est l'épitaphe de Sertoria, qui est d'aspect très ancien, et qui est ornée d'un double symbole, deux fois répété : la colombe et une palme [2]. L'autre inscription, découverte récemment à Taksebt, en Kabylie, près de l'emplacement de Rusucurru, est l'épitaphe d'un certain M(arcus) Jul(ius) Bassus, à qui un cippe funéraire (*cupula*) fut élevé par son frère Paulus, et qui était mort le 6 des ides de novembre, en l'année 260 de la province, soit 299 de notre ère [3]. Plusieurs traits caractéristiques de cette épitaphe, l'omission de l'âge du défunt, l'indication exacte du jour de la mort, ce nom de Paulus porté par le frère, ont fait supposer avec beaucoup de vraisemblance que la tombe était celle d'un chrétien ; et le monument est d'autant plus intéressant, qu'il est daté.

Par un hasard singulier, la Maurétanie, dont l'évangélisation a été relativement tardive et lente, est actuellement la contrée africaine la plus riche en inscriptions primitives. La Numidie, qui comptait cependant de nombreux évêchés au temps de saint Cyprien, et qui sera brillamment représentée dans l'épigraphie chrétienne à partir du IVe siècle, n'a pas fourni jusqu'ici de documents qu'on puisse en toute certitude attribuer au IIIe siècle. Trois inscriptions seulement de ce pays peuvent être considérées, avec quelque vraisemblance, comme antérieures à la paix de l'Eglise : une inscription de Ksar Sbai (ancienne *Gadiaufala*, au Sud-Est de Cirta), dédicace probablement chrétienne d'un tombeau élevé à Corinthiadus, Theodora et Chinitus, par leurs parents Fidelis et Thallusa [4] ; une inscription trouvée près de Tebessa, épitaphe de Curtia Saturnina « qui fut ici-bas pendant soixante ans », et qui avait donné à deux de ses fils les noms significatifs de Petrus et de Paulus [5] ; enfin, la curieuse inscrip-

1) Ce monument n'est pas mentionné dans le grand catalogue du musée d'Alger. Il nous est signalé par M. Gsell.

2) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8647. — Cf. L. Renier, *Inscript. rom. de l'Algérie*, 3433.

3) « M(arco) Iul(io) Basso Simplici(s) fil(io) Paulus frat(er) ejus d(e) p(ecunia) s(ua) cupulam fecit VI id(us) Nov(embres) P(rovinciae) CCLX. » (Gsell, *Inscriptions inédites de l'Algérie*. — *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1896, p. 217, n° 183).

4) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 4807.

5) *Ibid.*, VIII, *supplem.*, 16589 : « Curtiae Saturninae quae hic fuit ann(is) LX Maevius Faustus conjugi fidelissimae cum filiis fecit. — Maevii Octavianus Fortunat(us) Petrus Paulus Saturninus. »

tion de Marinianus, au Musée de Philippeville. Cette dernière épitaphe est ainsi conçue : « Que la bonne âme de Marinianus soit rafraîchie (au Paradis) par Dieu[1] ! » La simplicité du texte, l'absence des symboles postérieurs à Constantin, l'emploi du mot *refrigerare* avec le sens mystique qui est familier à Tertullien, aux premières relations de martyres et aux vieilles versions bibliques, tout paraît attester l'antiquité du monument.

En Proconsulaire, sauf à Carthage, nous ne rencontrons rien qui date sûrement de cette période. Peut-être, cependant, l'épitaphe d'un certain Peregrinus, trouvée à El-Djem, est-elle antérieure à Constantin : on y voit un naïf dessin au trait, qui représente Jonas sortant de la gueule du monstre marin, et on y lit une formule analogue à celle de Philippeville[2]. A Carthage, on a retrouvé d'assez nombreux débris des monuments primitifs. Plus de six mille fragments d'inscriptions chrétiennes ont été recueillis sur l'emplacement de cette ville, surtout dans les ruines de *Damous-el-Karita* ou la région voisine, et sont conservés aujourd'hui à Saint-Louis, au Musée Lavigerie[3]. La très grande majorité de ces inscriptions, dédicaces de monuments, épitaphes d'évêques, de clercs ou de simples fidèles, appartiennent au ive, au ve, ou au vie siècle. Mais quelques-unes sont très probablement plus anciennes, à en juger soit par la forme des lettres[4], soit par la brièveté des formules et par l'absence du *Dis Manibus* dans des épitaphes d'apparence païenne[5]. En tout cas, l'on peut sans hésitation attribuer au iiie siècle les divers fragments qui

1) « Bono ispirito Mariniani Deus refrigeret. » (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 8191; Gsell, *Musée de Philippeville*, p. 25-26).

2) « Peregrinus... cu(i) Deus refriger(ab)it. » (Gauckler, *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1897, p. 377, n° 58).

3) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1083 sqq.; *supplem.*, 13393 sqq.; de Rossi, *De christianis titulis carthaginiensibus* (Paris, 1858); Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage* (Alger, 1881), p. 47 et suiv.; P. Delattre, *Epigraphie chrétienne de Carthage* (Paris, 1890); *L'épigraphie chrétienne à Carthage* (Paris, 1891); *Archéologie chrétienne de Carthage* (Paris, 1892); *Recueil de Constantine*, 1892, p. 1-53; *Inscriptions chrétiennes trouvées à Carthage de 1895 à 1898* (*Bull. du Comité des trav. histor.*, 1899, p. 146-159); *Musée Lavigerie*, III (Paris, 1899).

4) Telle, une inscription gravée sur un débris de balustrade (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 13393. — Cf. de Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884, p. 48).

5) Parmi les épitaphes carthaginoises à formule chrétienne, les plus anciennes sont celles qui portent le nom du défunt avec la formule : « *in pace vixit annos* ou *annis n.* » (Delattre, *L'épigraphie chrétienne à Carthage*, Paris, 1891). — Au nombre des plus vieilles inscriptions chrétiennes du Musée de Carthage, le P. Delattre signale les épitaphes d'Aurelia Sirvata (*Musée Lavigerie*, III, p. 17, pl. IV, 4 = *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 14125), de Restitutus (*Musée Lavigerie*, III, p. 17-18, pl. IV, 6 = *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 14199), de Fortunatus (*Musée Lavigerie*, III, p. 20, pl. V, 3), de Dalmatius (*Musée Lavigerie*, III, p. 20-21, pl. V, 4 = *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 13603).

portent le symbole primitif de l'ancre [1]. Malheureusement, il ne reste que des débris informes de ces premiers monuments de la Carthage chrétienne [2].

II

Dédicaces et monuments commémoratifs. — Inscription relative à l'*area* de Cherchel. — Dédicace du prêtre Victor. — Inscriptions relatives aux martyrs des premières persécutions. — L'inscription des gorges du Rummel à Constantine. — Ce que nous apprennent les premiers marbres chrétiens d'Afrique.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des épitaphes proprement dites. A côté de ces vieux documents, on en peut citer d'autres, qui pour la plupart sont moins anciens, dont quelques-uns même sont d'assez basse époque, mais qui se rattachent aux plus antiques traditions du christianisme local. Ce sont ou bien des dédicaces de monuments, ou bien des inscriptions commémoratives, qui rappellent une consécration ou une translation de reliques.

Au IIIe siècle appartient l'original d'un très précieux document chrétien, unique en son genre, qui est aujourd'hui au Musée d'Alger, mais qui a été découvert près de Cherchel, à l'Ouest de la ville, sur l'emplacement d'un très vieux cimetière [3]. Ce document, gravé sur une large table de marbre, se compose de deux parties très distinctes. On y lit d'abord une série de cinq vers iambiques, assez incorrects, mais reproduits en beaux caractères, élégants et nets, qui rappellent ceux de la meilleure époque. En voici la traduction : « Un adorateur du Verbe a donné l'*area* pour

1) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *additam.*, 10548; Lavigerie, *De l'utilité*, etc., p. 47; Delattre, *Musée Lavigerie*, III, p. 22, pl. V, 7 (brique trouvée aux environs du cirque, dont une des faces porte au centre une marque rectangulaire imprimée en creux : les lettres A et N séparées par une *ancre*).

2) Peut-être a-t-il existé à Carthage, dès le milieu du IIIe siècle, des inscriptions métriques chrétiennes; et il n'est pas impossible qu'une des relations de martyres du temps nous en ait conservé un spécimen. Dans une lettre rédigée vers la fin de 258, Lucius, Montanus et leurs compagnons écrivent à leurs frères de l'Église de Carthage : « Si nos invitant justis promissa praemia, si terret injustis paena praedicta, si cum Christo esse et regnare cupimus, quae ad Christum et ad regnum ducant, illa faciamus. » (*Passio Montani*, 11). Dans cette phrase, de Rossi a reconnu une réminiscence de quatre hexamètres barbares, qui étaient analogues à ceux de Commodien, et qu'il reconstitue ainsi :

Si nos invitant promissa praemia justis,
Si ter(r)et injustis poena praedicta (gehennae),
Si cum Christo esse et (semper) regnare cupimus,
Quae ad Christum et regnum ducant, illa faciamus.

(De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, t. II (Rome, 1888), *proœm.*, 9, p. XXXII).

3) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 9585. — Cf. Doublet, *Musée d'Alger*, p. 60, et pl. II, 1; Lavigerie, *De l'utilité*, etc., p. 43 et suiv.

les sépultures, et a construit la *cella* entièrement à ses frais; à la sainte Église, il a laissé ce monument. Salut, mes frères, au cœur pur et simple. Moi, Evelpius, je vous salue au nom du saint Esprit [1] ». Au-dessous de cette naïve poésie, on lit une longue ligne de prose, gravée en caractères très différents, plus grands, mais beaucoup plus maigres, étriqués, trop serrés, avec d'assez nombreuses lettres liées, et d'exécution très inférieure. La première moitié de cette ligne nous apprend que « l'Eglise des frères a restauré ce *titulus* ». Puis est mentionné, au génitif, le nom d'un certain M. A(ntonius) J(ulianus) Severianus [2]. Enfin, tout au bas du marbre, une brève indication nous fait connaître l'auteur des vers iambiques, un certain Asterius [3].

Ce document présente de sérieuses difficultés d'interprétation. Nous nous demanderons, d'abord, quel est l'objet de l'inscription; puis, quel est le rapport exact des deux parties du texte ; enfin, quel a été le rôle des personnages qui y figurent [4].

La destination du monument est évidente : c'est un monument commémoratif, destiné à rappeler la générosité du donateur, cet « adorateur du Verbe », qui a légué à l'Eglise le terrain du cimetière et la chapelle. Il est certain aussi, d'après la sixième ligne, qu'une restauration est faite par l'Eglise. Mais qu'a-t-on restauré, au juste? Le mot *titulus*, qui est employé dans ce passage, a divers sens; il peut désigner soit une inscription quelconque, soit une épitaphe, soit même le tombeau. S'agit-il ici de l'épitaphe du donateur, ou de sa sépulture, qui devait être située dans l'*area*, peut-être même dans la *cella* ? C'est peu vraisemblable; car, dans le reste du document, il n'est pas question de cette tombe. Il est plus naturel d'admettre que les mots « *hunc titulum* » désignent précisément l'inscription commémorative reproduite au-dessus et rappelant la donation. L'étude des caractères épigraphiques confirme cette interprétation. On y observe deux types distincts de lettres, qui appartiennent à des époques différentes ; et cependant la sixième ligne semble avoir été gravée en même temps que les cinq premières. Pour cette sixième ligne, relative à la restauration, le lapicide a employé simplement l'écriture usuelle de son temps. Pour la reproduction du

1.
« Aream at sepulchra cultor Verbi contulit
et cellam struxit suis cunctis sumptibus :
Eclesiae sanctae hanc reliquit memoriam.
Salvete fratres puro corde et simplici,
Evelpius vos sa[lu]to sancto Spiritu. »
(*Corpus inscript. lat.*, VIII, 9585, l. 1-5).

2) « Eclesia fratruum hunc restituit titulum M(arci) A(ntonii) I(uliani) Severiani c(larissimi) v(iri) » (*ibid.*, l. 6).

3) « Ex ing(enio) Asteri » (*ibid.*, l. 7).

4) Nous remercions M. Cagnat et M. Gsell, qui ont bien voulu à notre intention examiner de nouveau le marbre, et nous communiquer leurs observations.

monument original en vers iambiques, dont il avait sans doute sous les yeux les fragments, il a imité les beaux caractères réguliers de l'époque précédente; mais il les a imités avec une certaine gaucherie, qui se traduit par la présence de quelques ligatures ou d'ornements, surtout par l'omission de plusieurs lettres, ou supprimées entièrement, ou ajoutées après coup [1]. Ainsi, l'exécution matérielle comme la rédaction du texte, tout porte à croire que le monument restauré par l'Eglise est simplement l'inscription placée au-dessus, les cinq vers iambiques composés par Asterius.

Quatre personnages sont mentionnés dans le document. Mettons à part Asterius, le poète aux rythmes naïfs, dont le rôle est net. Restent Evelpius et le donateur, dans la première partie; Severianus, dans la seconde. Comme on le voit, l'inscription n'indique que deux noms pour trois personnes; ce qui donne lieu à des interprétations très diverses. Si l'on admettait que les trois personnages sont réellement distincts, le donateur resterait anonyme. Mais ne doit-on pas l'identifier soit avec Evelpius, soit avec Severianus ?

Ordinairement l'on confond Evelpius avec le donateur. Cependant, cette hypothèse s'accorde mal avec la disposition du texte. Seuls, les trois premiers vers se rapportent à la donation. Or, dans ces trois vers, le donateur ne se nomme point : par modestie sans doute, par humilité chrétienne, il a voulu rester dans l'ombre. On parle de lui d'une façon impersonnelle ; il est désigné par ce terme général « un adorateur du Verbe », c'est-à-dire, tout simplement, un chrétien, un fidèle. Et l'on se contente d'énumérer ses dons. Au contraire, dans les deux derniers vers iambiques, Evelpius entre en scène, et parle en son propre nom. Il salue les frères en invoquant le saint Esprit. Un laïque, fût-il le donateur, ne pouvait sans usurpation jouer ce rôle au seuil d'un sanctuaire. C'est le ton d'un prêtre, même d'un évêque; car, d'après la liturgie du temps, sauf dans quelques circonstances exceptionnelles, c'est au chef seul de la communauté qu'il appartenait de conférer le don de l'Esprit. Par conséquent, et la disposition du texte, et la brusque intervention d'Evelpius, le ton et les paroles qu'on lui prête, tout fait supposer que cet Evelpius est distinct du donateur anonyme. C'est probablement l'évêque qui prit possession de l'*area* et de la *cella* au nom de l'Eglise, et qui fit graver la poésie d'Asterius.

Quant à Severianus, on se souvient qu'il ne figure pas dans la

1) Cf. le *fac-simile* (Doublet, *Musée d'Alger*, pl. II, 1).

première partie du document. Il apparaît seulement à la fin de la sixième ligne, où son nom est au génitif. Si, comme il est naturel, on rattache ce nom aux mots qui précèdent immédiatement, on lit : « L'Eglise des frères a restauré cette inscription de M. A(ntonius) J(ulianus) Severianus. » Il y a donc un rapport étroit entre ce personnage et l'inscription commémorative. En ce cas, Severianus doit être le donateur lui-même. Il n'avait pas voulu qu'on le nommât; mais le souvenir de sa générosité s'était conservé à Caesarea ; lors de la restauration du monument, on a rétabli son nom indirectement, sans rien changer à l'inscription ancienne.

Evelpius est tout à fait inconnu. Le Severianus de notre document a été souvent identifié avec le martyr Severianus, qui figure au Martyrologe Romain à la date du 23 janvier, et qui fut brûlé vif à Caesarea avec sa femme Aquila, sans doute pendant la persécution de Dioclétien [1] ; on a supposé, en conséquence, que le tombeau du martyr était situé dans l'*area* de Cherchel [2]. Mais cette identification n'est rien moins que certaine. Plusieurs personnages du nom de Severianus sont mentionnés dans les documents africains du IIe et du IIIe siècle : par exemple, un proconsul qui gouverna l'Afrique au début du règne de Marc-Aurèle [3] ; un consul, qui apparaît sur des inscriptions de Carthage et de Teboursouk, au temps de Septime Sévère [4] ; un des confesseurs carthaginois qui se retirèrent à Rome en 250, pendant la persécution de Dèce [5]. On voit que le nom de Severianus devait être alors assez commun. Il y a même une raison particulière de douter que le donateur de l'*area* soit le martyr. Dans l'inscription de Cherchel, Severianus est qualifié de *v(ir) c(larissimus)*, comme son homonyme de Teboursouk, c'est-à-dire que tous deux étaient des personnages d'ordre sénatorial ; or la mention d'un titre mondain de ce genre, à la suite du nom d'un martyr, serait tout à fait anormale, comme l'a remarqué De Rossi [6]. Cependant, le donateur et le martyr étant tous deux de Caesarea, on peut supposer qu'ils appartenaient à la même famille.

1) *Martyrol. Roman.*, 23 jan. : « Caesareae in Mauretania, sanctorum martyrum Severiani et Aquilae uxoris ejus ignibus combustorum. » — Cf. *Acta Sanctor.*, januar., t. II, p. 455 ; *Martyrol. Hieronym.*, X Kal. Febr. (ed. de Rossi et Duchesne, p. 12).

2) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 9585 ; Doublet, *Musée d'Alger*, p. 60 ; Gsell, *Guide archéologique des environs d'Alger*, 1896, p. 68.

3) Apulée, *Florid.*, 9, 31. — Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 209.

4) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1438 ; *supplem.*, 12558.

5) Saint Cyprien, *Epist.* 21, 4.

6) De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864,

En résumé, voici l'interprétation la plus vraisemblable de ce document énigmatique. Un certain Severianus cède à la communauté de Caesarea un terrain destiné à constituer un cimetière, une *area*, comme on disait en Afrique ; sur ce terrain, il construit à ses frais une chapelle, une *cella*, qu'il lègue à l'Eglise. Evelpius, qui était probablement l'évêque de Caesarea, prend possession du terrain et des bâtiments au nom de la communauté ; pour fixer le souvenir de cet événement mémorable, il fait graver une inscription en vers, composée par Asterius, et destinée sans doute à orner la façade de la *cella*. Le monument fut détruit, ou plutôt mutilé, peut-être pendant une persécution. L'Eglise de Caesarea le rétablit plus tard, fit reproduire aussi fidèlement que possible l'inscription primitive, en y ajoutant une ligne qui rappelait cette restitution.

La restauration elle-même ne peut être antérieure à la seconde moitié du IVe siècle, à cause de la présence du symbole α — ω, qui est représenté, à gauche du marbre, dans une couronne[1]. Mais le monument primitif, où étaient gravés seulement les cinq vers d'Asterius, était beaucoup plus ancien, et devait être antérieur à la paix de l'Eglise. L'archaïsme des formules, la physionomie des caractères, que le lapicide s'est efforcé de reproduire exactement, et dont on ne trouverait peut-être pas d'exemple au IVe siècle, tout atteste une haute antiquité. D'après ces indices, De Rossi faisait remonter l'original jusqu'aux temps des persécutions de Septime Sévère[2]. On ne risque guère de se tromper en le plaçant au IIIe siècle.

A la même époque appartient très probablement une autre table de marbre, qui provient aussi de Cherchel, qui a été trouvée en même temps au même endroit, et qui a été transportée également au Musée d'Alger. La pierre faisait partie d'une chapelle funéraire, qui avait été construite par un prêtre

p. 28; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *additam.*, p. 974. — On connaît pourtant quelques exceptions à cette règle. Par exemple, dans une épitaphe d'Ammaedara, qui porte le monogramme du Christ, un certain Astius Vindicianus est qualifié de *v*(*ir*) *c*(*larissimus*) et *fl*(*amen*) *p*(*er*)*p*(*etuus*) (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 450).

1) Le symbole α-ω n'apparaît pas à Rome avant 360, et, en Gaule, avant 377. Cf. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, p. 28; *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 22. — A droite de la pierre, se détachant en relief dans des creux, sont représentés d'autres symboles : 1° une colombe; 2° une grappe de raisin; 3° une coquille.

2) De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 28 ; 1881, p. 120 (cf. Lavigerie, *De l'utilité*, etc., p. 43). — Depuis lors, de Rossi a répété qu'il considérait cette inscription comme antérieure au IVe siècle : « Epigramma toto contextu, dictione, elegantia exquisita litterarum, refert aetatem, meo judicio, antiquiorem saeculo quarto. » (*Inscriptiones christianae urbis Romae*, t. II, 1888, *prooem.*, 9, p. XXXIV).

du nom de Victor, et où reposaient plusieurs fidèles, entre autres la mère du prêtre. Voici la dédicace du monument : « A la mémoire de ceux dont les corps ont été ensevelis dans cette sépulture : Alcimus, Caritas, Juliana, et Rogata, mère du prêtre Victor, qui a aménagé cet endroit pour tous les frères [1] ». Il s'agit sans doute encore d'une *cella*, bâtie au milieu d'une *area* : la *cella* étant réservée à quelques privilégiés, l'*area* restant ouverte au commun des fidèles. A en juger par la simplicité de la rédaction, et d'après l'élégance des caractères, qui rappellent ceux de la plus belle époque épigraphique, cette dédicace doit être fort ancienne ; l'absence du *Chrisme* et de l'α — ω fait supposer aussi qu'elle est antérieure à Constantin. De Rossi l'attribuait au IIIᵉ siècle, comme l'inscription d'Evelpius et Severianus [2].

Il nous reste à signaler quelques monuments de date plus récente, qui se rattachent au souvenir des premières persécutions africaines, celles de Commode et de Septime Sévère, de Dèce et de Valérien [3]. Une inscription de l'année 359, trouvée à Tixter, près de Sétif, et transportée au Musée du Louvre, mentionne des reliques de plusieurs martyrs de cette période : de Miggin, sans doute le martyr de Madaure en 180 ; de Citinus, qui paraît être l'un des Scillitains ; de saint Cyprien ; de Donatianus, qu'on doit peut-être identifier avec le confesseur carthaginois du même nom, un des compagnons de Montanus et de Flavianus en 259 [4]. Le même Miggin, ou un homonyme, figure avec d'autres martyrs sur une pierre trouvée près d'Aïn-Beïda [5], et sur une liste martyrologique découverte près de Theveste [6]. Sur une inscription de Calama, actuellement au Louvre, sont mentionnées des reliques de la *Massa Candida*, c'est-à-dire des confesseurs martyrisés à Utique en 258 [7]. — A cette classe de monuments commémoratifs appartient la fameuse inscription de

1) « In memoria(m) eorum quorum corpora in accubitorio hoc sepulta sunt, Alcimi, Caritatis, Julianae, et Rogatae matri(s) Victoris presbyteri qui hunc locum cunctis fratrib(us) feci(t). » (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 9586). — Cf. Doublet, *Musée d'Alger*, pl. II, 4 (fac-simile).

2) De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 28.

3) Nous laissons de côté, pour le moment, les documents assez nombreux et fort intéressants qui se rapportent aux martyrs de la persécution de Dioclétien.

4) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20600. — Une autre inscription, trouvée à Henchir-el-Begueur, près Theveste, se rapporte peut-être à Montanus, le martyr de 259 : « Memoria sa(n)cti Montani » (*ibid.*, 10665).

5) *Ibid.*, VIII, *supplem.*, 18656.

6) *Ibid.*, VIII, 10686 ; *supplem.*, 16741. — Sur une table circulaire de Theveste, qui porte divers symboles, colombes, branches d'olivier, on lit l'invocation : « Meggeni Santissime » (*ibid.*, 16660).

7) Papier, *C. R. de l'Academie d'Hippone*, 1893, p. XXXII.

Constantine, gravée sur le rocher à l'entrée des gorges du Rummel[1]. Elle était destinée sans doute à conserver le souvenir d'une translation de reliques. Elle rappelle encore au passant l'héroïsme de divers martyrs, notamment de Marianus et de Jacobus, arrêtés près de Cirta et décapités à Lambèse en 259.

Ces monuments évoquent le souvenir des persécutions africaines du temps de Tertullien ou de saint Cyprien, comme les dédicaces de Cherchel et les plus vieilles épitaphes nous introduisent dans les cimetières des communautés du IIIe siècle. Sans aucun doute, parmi les innombrables inscriptions funéraires de cette période, il y en a d'autres encore qui ont marqué des tombes de fidèles, mais qui se dérobent à nous. En Afrique, comme à Rome ou en Gaule, les plus anciennes épitaphes chrétiennes sont celles qui se rapprochent le plus des épitaphes païennes ; et, à l'origine, elles s'en rapprochaient jusqu'à l'identité. Malheureusement, en l'absence de tout signe ou symbole, rien ne permet aujourd'hui de les reconnaître. — Cependant, comme on l'a vu, l'histoire de l'épigraphie chrétienne en Afrique s'ouvre déjà par un groupe important de vieux marbres. Une épitaphe est datée de l'an 238 ; d'autres, qui portent le symbole de l'ancre, à Tipasa, à Cherchel, à Carthage, ne peuvent être postérieures à Constantin; d'autres, à Sétif, à Taksebt, à Tebessa, à Philippeville, semblent remonter aux mêmes temps. Les inscriptions commémoratives des anciens martyrs de la contrée, bien que gravées plus tard, se rapportent encore, plus ou moins directement, aux persécutions du IIe ou du IIIe siècle, et, par là, ont aussi pour nous la valeur de documents historiques. Enfin, l'inscription de l'*area* de Cherchel, et la dédicace de la chapelle du prêtre Victor, sont les vivants témoins de ces vieux cimetières africains où les fidèles allaient prier, à l'abri des curiosités profanes, sur les tombes de leurs martyrs.

Ce qu'il faut noter d'abord, c'est la répartition géographique des documents conservés, ou jusqu'ici retrouvés, pour cette première période. Chose curieuse, les épitaphes primitives se rencontrent surtout à Caesarea et à Tipasa, dans deux villes de cette Maurétanie qui, d'après l'étude des pièces relatives aux conciles, nous semblait fort en retard sur les autres régions. Divers indices, que nous avons signalés, font d'ailleurs supposer que ces deux cités ont eu des évêques dès le IIIe siècle ; et l'on avait persécuté des chrétiens dans cette province au temps de Ter-

1) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 7924. — Cf. Gsell, *Recueil de Constantine*, t. XXX, p. 212 et suiv.; *Musée de Constantine*, p. 15.

tullien[1]. Quoique les progrès du christianisme aient été certainement beaucoup plus lents dans ces régions éloignées de Carthage, on doit admettre que l'Evangile avait été prêché d'assez bonne heure, au plus tard vers la fin du IIe siècle, dans les cités maritimes de la Maurétanie.

Les vieilles inscriptions chrétiennes d'Afrique révèlent un autre fait historique, d'une portée plus générale : elles attestent l'ancienneté relative des Eglises locales. D'après les relevés de De Rossi, les premiers documents chrétiens de Rome remontent aux années 71, 107, et 111 ; ces documents deviennent nombreux au IIIe siècle[2]. Mais en Gaule, d'après les conclusions de Le Blant, le plus ancien marbre daté apparaît seulement en 334; trois autres se rapportent également au IVe siècle ; les monuments ne se multiplient que dans la seconde moitié du Ve siècle[3]. On voit que, pour l'ancienneté des documents conservés, l'Afrique chrétienne prend place entre Rome et la Gaule. Elle possède une épitaphe datée de 238, antérieure de près d'un siècle à la plus ancienne inscription datée de Gaule. De plus, tout un groupe de marbres africains appartient au IIIe siècle ; et nous verrons les monuments datés se multiplier en Afrique dès la première moitié du IVe siècle.

On doit tenir compte, évidemment, du hasard des découvertes. Cependant, il est remarquable que les données fournies jusqu'ici par l'épigraphie chrétienne s'accordent pleinement avec le témoignage de la littérature et de l'histoire. En Gaule, jusqu'au début du IVe siècle, il n'a existé qu'un petit nombre d'Eglises, fondées par des apôtres grecs sur la côte ou dans la vallée du Rhône. En Afrique, au milieu du IIIe siècle, nous avons constaté l'existence d'une centaine d'évêchés. La comparaison des deux littératures laisse la même impression. Si l'on fait abstraction d'Irénée, qui est un Grec égaré en Occident, on ne trouve pas en Gaule une véritable littérature chrétienne jusqu'au IVe siècle. Au contraire, en Afrique, une littérature originale apparaît avec Tertullien à la fin du IIe siècle ; elle se continue avec Cyprien et

1) Tertullien, *Ad Scapul.*, 4.

2) De Rossi, *Inscript. christian. urbis Romae*, t. I, p. CXVII; p. 1 sqq. Cf. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, p. 16.

3) Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, nos 7 ; 62 ; 369 ; 596 ; *Manuel d'épigraphie chrétienne*, p. 17 ; *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 14. — De même, les inscriptions chrétiennes qui portent le symbole de l'ancre sont extrêmement rares en Gaule. Le Blant en signale une seule conservée, celle du musée de Marseille (*Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, t. II, p. 305, n° 548 A), et deux autres perdues, où la présence de l'ancre n'est attestée que par de très anciens témoignages (*ibid.*, t. II, p. 269 et 311, nos 533 et 551 B).

ses contemporains, avec les polémistes, avec les Actes des conciles et les nombreuses relations de martyres. Ainsi, l'histoire littéraire et les faits connus de la propagande chrétienne confirment ici le témoignage des marbres sur l'antiquité relative et le rapide développement des Eglises d'Afrique.

CHAPITRE VI

LES RELATIONS DE MARTYRES

I

Les documents martyrologiques du temps. — Le calendrier de Carthage au milieu du IIIe siècle. — Relations proprement dites et documents divers. — Martyrs de la persécution de Dèce. — Lettres relatives à Mappalicus, à Paulus, et à leurs compagnons. — Martyrs de la persécution de Valérien. — Lettres relatives aux confesseurs des mines de Numidie. — Les martyrs d'Utique. — Légende de la *Massa Candida*. — L'hymne de Prudence et les sermons de saint Augustin. — Explication de la légende. — Martyre de l'évêque Theogenes à Hippone.

La littérature martyrologique, que nous avons vue débuter si brillamment en Afrique, dès les temps de Commode et de Septime Sévère, avec les *Actes des Scillitains* et la *Passion de sainte Perpétue*, a été encore plus féconde dans ce pays au milieu du IIIe siècle. Aux martyrs africains de cette époque se rapporte un groupe important de documents, dont la plupart sont d'une authenticité indiscutable, et dont quelques-uns comptent parmi les plus précieux et les plus originaux de l'antiquité chrétienne.

Le martyrologe de l'Eglise d'Afrique s'est beaucoup enrichi entre les années 250 et 260. Témoin le vieux calendrier de Carthage, qui sous la forme actuelle a été rédigé seulement à l'époque vandale, mais dont plusieurs parties remontent au IIIe siècle. Nous avons vu s'en dessiner le cadre sous le règne de Septime Sévère [1]. Le cadre s'est rempli peu à peu au cours des siècles suivants. Nous avons la preuve que pendant l'épiscopat de saint Cyprien on tenait soigneusement à jour les Fastes martyrologiques. On rendait alors un culte à plusieurs des martyrs qui avaient succombé dans les persécutions de Septime Sévère [2] ; et, de sa retraite, au milieu même des violences déchaînées par l'édit de Dèce, l'évêque de Carthage recommandait à ses clercs

1) Voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* II, § 2 (t. I, p. 57 et suiv.).

2) Saint Cyprien, *Epist.* 39, 3.

de noter le jour et les circonstances de chaque nouveau martyre, pour qu'on pût en fêter l'anniversaire[1]. Ainsi se constituait, d'année en année, de persécution en persécution, le calendrier africain. D'où l'autorité de ce vieux document, dont le témoignage prime celui de tous les autres martyrologes, quand il s'agit des martyrs de la contrée. Voici, pour les persécutions de Dèce et de Valérien, les noms des confesseurs que mentionne le calendrier carthaginois :

XIII K(alendas) mai(as) : Martyris Mappalici.
II Non(as) mai(as) : Mari(a)ni et Jacobi martyris.
X K(alendas) jun(ias) : ss. Luci et Montani.
VIII K(alendas) jun(ias) : s. Flaviani et Septimiae.
[XV] K(alendas) sept(embres) : ss. Massæ Candidae.
XVIII K(alendas) oct(obres) : s. Cypriani episcopi et martyris Carthag(inensis)[2].

Le document, dans l'état où il nous est parvenu, présente malheureusement des lacunes considérables. Aussi pouvons-nous y constater, pour l'époque qui nous occupe, bien des omissions. Bon nombre des martyrs dont nous allons parler ne figurent pas au calendrier de Carthage.

Ces martyrs, dont on inscrivait les noms dans les Fastes de l'Eglise, on notait avec soin leurs faits et gestes, leurs paroles, toutes les circonstances de leur interrogatoire et de leur glorieux supplice. D'où cette littérature spéciale, dont une bonne part nous a été conservée. On y distingue : 1° des relations complètes, entièrement authentiques : les *Actes* officiels du martyre de Cyprien ; une autre relation de son martyre, dans une biographie écrite par un de ses disciples ; la *Passio Jacobi, Mariani et aliorum plurimorum in Numidia* ; enfin, la *Passio Montani, Lucii et aliorum* ; 2° des récits suspects, apocryphes ou remaniés ; 3° des documents divers (lettres, traditions, légendes, etc.) sur les circonstances de tel ou tel martyre. — Avant d'étudier en détail les relations originales, nous passerons en revue les documents des deux derniers groupes, en suivant, autant que possible, l'ordre chronologique.

1) S. Cyprien, *Epist.* 12, 2. — Dans cette même lettre, Cyprien félicite le prêtre Tertullus du zèle avec lequel il tient à jour les fastes des martyrs : « Quanquam Tertullus... scripserit et scribat ac significet mihi dies quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosae mortis exitu transeunt, et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum, quae cito vobiscum Domino protegente celebrabimus. » (*ibid.*, 12, 2).

2) *Kalendarium Carthaginense* : Ruinart. *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 618-619. — Cf. de Rossi et Duchesne, *Martyrol. Hieronym.*, p. LXX-LXXI.

Pour la persécution de Dèce, nous ne possédons pas de relation proprement dite. Mais les lettres du temps renferment des renseignements assez nombreux sur les martyrs de cette période; quelques-unes contiennent même de courts récits, très vivants, qui ont été rédigés sous le coup des événements, et qui équivalent à des fragments d'Actes. A ce point de vue, les pièces les plus importantes de la correspondance sont la réponse du confesseur carthaginois Lucianus à son ami Celerinus[1], et une demi-douzaine de lettres adressées par Cyprien soit aux confesseurs[2], soit au clergé de Carthage[3].

Au début de la persécution, beaucoup de chrétiens de cette ville avaient été emprisonnés[4]; parmi eux, le prêtre Rogatianus et Felicissimus[5], Lucianus, Mappalicus et Paulus[6], même des femmes et des enfants[7]. D'autres s'étaient exilés, volontairement ou non; et l'on avait confisqué leurs biens[8]. Plus tard, les prisonniers furent traduits devant le tribunal du proconsul; et quelques-uns moururent au milieu des tortures[9]. Un certain nombre des confesseurs africains de cette année-là nous sont connus; et les documents contemporains nous fournissent quelques renseignements sur leurs épreuves.

C'est d'abord Celerinus, qui, au moment où fut promulgué l'édit, se trouvait à Rome. Il y fut emprisonné, comparut devant l'empereur Dèce, et supporta héroïquement toutes les tortures[10]. « Il fut le premier, dit Cyprien, à affronter le combat de notre temps; il a marché au premier rang des soldats du Christ; au moment où la persécution commençait à bouillonner, il a lutté contre le prince lui-même, contre l'auteur de la guerre; par la fermeté inébranlable de son attitude, il a vaincu son adversaire, et il a montré à tous le chemin de la victoire... Pendant dix-neuf jours, il a été emprisonné, chargé de chaînes de fer. Mais, tandis que son corps était enchaîné, son âme est restée libre d'entraves. Sa chair dépérissait par l'effet prolongé de la faim et de la soif; mais son âme vivait de foi et de vertu, Dieu la nourrissait d'aliments spirituels. Au milieu des tourments, Celerinus a été plus fort que ses tourments; emprisonné, il a été plus grand que ses geôliers; étendu à terre, il était plus haut que ses bourreaux restés debout; enchaîné, il était plus ferme que ceux qui l'enchaînaient; traduit en jugement, il était plus imposant

1) Saint Cyprien, *Epist.* 22.
2) *Ibid.*, 6 et 10.
3) *Ibid.*, 5; 12; 38-40.
4) *Ibid.*, 5, 1-2; 10, 1; 12, 1; 22, 2.
5) *Ibid.*, 6, 4.
6) *Ibid.*, 22, 2.
7) *Ibid.*, 6, 3.
8) *Ibid.*, 24; 38, 1.
9) *Ibid.*, 10, 1-2 et 4.
10) *Ibid.*, 22, 1; 27, 3; 37, 1.

que ses juges ; et, quoique ses pieds fussent liés, il a écrasé et vaincu le serpent casqué. Sur son corps glorieux brillent les marques éclatantes de ses blessures; les traces en sont distinctes et apparentes sur les muscles et les membres de l'homme épuisés par de longues souffrances. Ils sont grands, ils sont merveilleux, tous les récits, relatifs à ses vertus et à ses louanges, que la communauté pourrait entendre. Et si quelqu'un ressemble à Thomas et n'en veut pas croire ses oreilles, eh bien! il en croira le témoignage de ses yeux; il constatera, en le voyant, l'exactitude de ce qu'on lui raconte[1]. » Malgré tout, Celerinus survécut à ses blessures; il revint en Afrique, et devint lecteur de l'Eglise de Carthage[2].

Un autre confesseur, le jeune Aurelius, montra le même héroïsme à Carthage. Traduit une première fois devant les magistrats municipaux, il fut mis à la torture, puis condamné à l'exil. Un peu plus tard, on l'arrêta de nouveau, et on l'amena devant le tribunal du proconsul, où il triompha encore des plus cruelles épreuves. « Il a lutté, écrit Cyprien, dans un double combat; deux fois il a confessé le Christ, et, deux fois, il s'est illustré par une confession victorieuse. Après sa première victoire, il a été exilé. De nouveau, il a combattu, dans une lutte plus terrible; et il a triomphé encore, il a vaincu dans la bataille du martyre. Toutes les fois que l'adversaire de Dieu a voulu provoquer ses serviteurs, le soldat de Dieu, toujours prêt, toujours vaillant, a combattu et vaincu. Il ne lui avait pas suffi de lutter auparavant sous les yeux de quelques personnes, au moment de son exil; il a mérité encore de combattre en plein forum, avec un courage plus éclatant. Après les magistrats, il devait vaincre même le proconsul; après l'exil, il devait triompher des tortures[3]. » Pour prix de sa vaillance, et malgré sa jeunesse, Aurelius fut ordonné lecteur de Carthage, comme Celerinus, à qui Cyprien le compare[4].

Vers le même temps s'illustra Numidicus, qui échappa à la mort par miracle. C'était sans doute un clerc; car il fut plus tard nommé prêtre par Cyprien, et fut un des commissaires chargés par lui de l'administration de l'Eglise. Au milieu de la persécution, il encouragea par ses discours et son exemple un groupe de chrétiens, qui furent lapidés et brûlés. Il vit sa femme expirer près de lui, dévorée par les flammes. Lapidé lui-même et à demi-brûlé, il fut laissé pour mort. Sa fille, cherchant son corps au milieu des cadavres, le retrouva encore vivant, et réussit à le guérir[5].

1) Saint Cyprien, *Epist.* 39, 2.
2) *Ibid.*, 39, 1 et 4.
3) *Ibid.*, 38, 1. — Cf. 27, 1.
4) *Ibid.*, 38, 1; 39, 4-5.
5) *Ibid.*, 40.

Comme on le voit, les trois confesseurs dont nous venons de parler survécurent à la persécution, et firent ensuite partie du clergé de Carthage. Mais beaucoup d'autres avaient succombé. Lucianus, dans sa lettre à Celerinus, donne des nouvelles de ses compagnons de captivité. Il nous apprend qu'une douzaine d'entre eux étaient morts, en prison, de faim et de soif[1]. D'après les noms qu'il cite, et dont plusieurs sont malheureusement altérés, on doit sans doute identifier ces victimes avec le groupe de martyrs qu'on honorait le 15 des calendes de mai (17 avril), et qui figure à cette date dans le Martyrologe Hiéronymien[2].

Deux des confesseurs carthaginois qui périrent dans la persécution de Dèce, nous sont mieux connus. L'un est ce Paulus au nom de qui Lucianus délivrait des billets d'indulgence, et qui mourut à la suite de ses tortures[3]. L'autre est Mappalicus, qui expira au milieu des tourments[4], et dont Cyprien vante l'héroïsme[5]. Les bourreaux s'acharnèrent contre lui pendant deux jours. Au cours de la première journée d'épreuves, il annonça au proconsul qu'il mourrait le lendemain : « Une voix inspirée par l'Esprit saint sortit de la bouche du martyr. Au milieu de ses tortures, le bienheureux Mappalicus disait au proconsul : Tu verras demain le combat. — Cette prédiction que faisait le martyr en rendant témoignage de sa vertu et de sa foi, le Seigneur l'a réalisée. Le combat céleste a été livré; et le serviteur de Dieu, au milieu des luttes du combat promis, a été couronné[6]. » Mappalicus, qui est mentionné avec d'autres Africains dans le Martyrologe Hiéronymien[7], figure en outre au vieux calendrier de Carthage, le 13 des calendes de mai[8]. Il a donc été martyrisé le 19 avril 250. Et tous les confesseurs dont il vient d'être question, ont succombé ou ont souffert vers le même temps, dans les premiers mois de la même année.

A la persécution de Valérien se rapportent plusieurs documents intéressants, sans parler même des grandes relations que nous étudierons plus loin.

La lettre de consolation que Cyprien, dans son exil de Curubis, adressa vers la fin de 257 aux confesseurs numides, et la triple réponse de ces confesseurs, ont pour nous, outre leur intérêt littéraire, la valeur de documents martyrologiques : documents

1) Saint Cyprien, *Epist.* 22, 2.
2) *Martyrol. Hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. LXX.
3) Saint Cyprien, *Epist.* 22, 2. — Cf. 27, 1 et 3; 35.
4) *Ibid.*, 22, 2.
5) *Ibid.*, 27, 1.
6) *Ibid.*, 10, 4.
7) *Martyrol. Hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. LXX.
8) « XIII k. mai. martyris Mappalici » (*Kalendarium Carthaginense*).

d'autant plus précieux, qu'ils sont contemporains des événements, et qu'ils sont l'œuvre des martyrs eux-mêmes[1]. On se souvient que ces héroïques forçats des mines de Numidie étaient divisés en trois groupes. Parmi eux, l'on comptait neuf évêques, qui semblent avoir tous assisté, l'année précédente, au grand concile tenu à Carthage le 1er septembre 256[2]; avec ces évêques étaient des prêtres et d'autres clercs, des laïques, des femmes, des enfants[3]. Nous avons des renseignements précis sur la nature de leurs souffrances[4]. Ils étaient enfermés dans des mines d'or et d'argent. Ils y subissaient d'abord la flagellation. Ils paraissent avoir été marqués au front[5], comme les forçats ordinaires, ou les esclaves fugitifs. Ils avaient les pieds entravés par des anneaux de fer, que reliait une chaîne. La tête à moitié rasée, presque nus, à peine nourris, ils s'étendaient la nuit sur le sol ; et, le jour, ils travaillaient dans des galeries obscures, où les aveuglait encore la fumée des torches[6]. On jugera de leur sort par cette petite description, tirée d'une de leurs lettres : « Avec nous, très cher Cyprien, les condamnés te rendent hautement grâces auprès de Dieu. Par ta lettre, tu as relevé nos cœurs malades; tu as guéri nos membres blessés par le bâton; tu as délivré nos pieds de leurs entraves; tu as fait repousser nos cheveux également sur nos têtes à demi-rasées; tu as éclairé les ténèbres de notre prison; tu as transformé en plaines les montagnes de la mine; tu nous as mis sous le nez des fleurs odoriférantes, et tu as dissipé l'horrible odeur de fumée...[7] ». On dirait que le pieux rédacteur de cette lettre a voulu alléger un peu ses souffrances en s'en moquant; mais ses phrases savamment balancées, et ses antithèses d'un goût douteux, n'en peignent pas moins toute l'horreur de sa destinée.

La plupart des confesseurs numides n'ont pas dû résister longtemps à ce terrible régime. Au moment même où Cyprien adressait sa lettre aux condamnés, un certain nombre avaient déjà succombé[8]. Beaucoup d'autres eurent sans doute le même sort pendant les deux années qui suivirent, jusqu'à la paix religieuse. Ceux des clercs qui survivaient dans l'été de 258 ont probablement été alors tirés des mines pour être livrés au bourreau. En effet, le second édit de Valérien (Juillet 258) ordonnait de décapiter

1) Saint Cyprien, *Epist.* 76-79.
2) Voyez plus haut, même *livre*, *chap.* III, § 2 (t. II, p. 81).
3) Saint Cyprien, *Epist.* 76, 6.
4) *Ibid.*, 76, 2; 77, 3.
5) « Tot confessores frontium notatarum secunda inscriptione signatos... » (Pontius, *Vita Cypriani*, 7).
6) Saint Cyprien, *Epist.* 76, 2; 77, 3.
7) *Ibid.*, 77, 3.
8) *Ibid.*, 76, 1.

les évêques, les prêtres et les diacres : c'est ainsi que Cyprien fut rappelé à Carthage, et que d'autres évêques exilés furent ramenés à Cirta ou à Lambèse, pour y subir un nouvel interrogatoire[1]. En vertu des ordres de l'empereur, on dut recommencer le procès des évêques et des autres clercs de Numidie qui avaient été précédemment condamnés aux mines. C'est ce qui explique, apparemment, que plusieurs d'entre eux, par exemple, Nemesianus et Jader, soient mentionnés au Martyrologe Romain le 4 des ides de Septembre[2]. Peut-être Nemesianus, évêque de Thubunae[3], et signataire d'une des lettres rédigées dans les mines[4], fut-il reconduit alors et exécuté dans sa ville épiscopale; car on doit l'identifier sans doute avec un certain *Nemessanus* qui, suivant le *Liber genealogus*, fut alors martyrisé précisément à Thubunae[5]. Quoi qu'il en soit, d'après l'indication du Martyrologe Romain, Nemesianus et ses compagnons ont dû mourir pour la la foi le 10 Septembre 258 ou 259[6].

En Août 258, quelques semaines avant le martyre de Cyprien, eut lieu à Utique la célèbre hécatombe de chrétiens connue sous le nom de *Massa Candida*, la « Masse blanche ». Sur les circonstances de ce terrible massacre, nous ne possédons malheureusement aucun document contemporain. Nous n'avons pour nous renseigner là-dessus qu'une poésie de Prudence, plusieurs passages des sermons de saint Augustin, et les martyrologes. Les plus anciens de ces documents sont postérieurs de plus d'un siècle à l'événement. C'est dire que les faits ont été défigurés par la légende.

La légende est, d'ailleurs, brillante et poétique. Dès la fin du IVe siècle, elle a été popularisée par Prudence dans son hymne en l'honneur de Cyprien. « D'après la renommée, dit le poète, on fit creuser une fosse au milieu d'un champ; on la remplit, presque jusqu'aux bords, avec de la chaux vive. Les pierres calcinées

1) Saint Cyprien, *Epist.* 80-81; *Acta proconsularia Cypriani*, 2; *Passio Jacobi, Mariani, et aliorum*, 3.

2) Cf. *Acta Sanctor.*, septembr., tom. III, p. 483.

3) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 5. — Cf. *Epist.* 62 et 70.

4) *Epist.* 77.

5) *Liber genealogus*, dans le recueil des *Chronica Minora* (*Monumenta Germaniae historica — Auctor. antiq.*, vol. IX), éd. Mommsen, I, p. 196 : « Karthagine Cyprianus, *Nemessanus* vero Tubunis. » (D'autres manuscrits donnent *Nemessianus* ou *Nemesanus*, ce qui rend d'autant plus vraisemblable l'identification). — De même, dans l'inscription de Tixter, en 359, un martyr Nemes(i)anus est mentionné après Cyprien (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20600 : nomina marturum... Cipriani Nemes(i)ani).

6) Notons pourtant qu'un martyr Nemessianus figure en décembre au vieux calendrier de Carthage (*Kalendarium Carthaginense* X... K. jan. *s. Nemessiani*). S'il s'agit du même personnage, on peut soupçonner une erreur au Martyrologe romain.

vomissent le feu; on voit étinceler une poussière blanche comme la neige. Si on la touche, elle brûle; il en sort une vapeur fétide, aux exhalaisons mortelles. Au bord de la fosse, fut dressé, dit-on, un autel. On imposa aux chrétiens cette loi : ou bien offrir aux dieux un grain de sel ou le foie d'une truie; ou bien se précipiter volontairement au milieu de la fosse. Avec allégresse, d'un prompt élan, ensemble, trois cents chrétiens sautèrent; ils plongèrent dans la poussière du gouffre, où les dévora le feu liquide; et l'amas de corps, en tombant, s'enfonça jusqu'au fond. Les cadavres des chrétiens s'enveloppent de blancheur; la blancheur de leurs âmes les transporte au ciel. Par là, ils ont mérité, pour toujours, d'être appelés la *Masse Blanche*[1] .» On trouve la même tradition, une relation identique, sauf pour quelques détails secondaires, dans le martyrologe d'Adon, dans celui d'Usuard, et dans le Martyrologe Romain; mais ces divers récits semblent n'être qu'une paraphrase du récit de Prudence[2].

Assurément, l'on ne saurait prendre à la lettre cette donnée poétique, où l'on reconnaît aisément le travail des imaginations populaires. Pourtant, l'on ne saurait douter que la légende ait eu pour point de départ un fait réel. Témoin, le calendrier carthaginois[3], les sermons d'Augustin[4], une inscription africaine[5], et l'existence, à Utique, d'une basilique de la *Massa Candida*[6].

Et d'abord, c'est à Utique, évidemment, qu'a succombé ce groupe de chrétiens. Les Bollandistes, et, à leur suite, plusieurs historiens, hésitent entre cette ville et Carthage[7]. En effet, Prudence semble placer la scène dans la capitale de la province d'Afrique, et voit dans ces martyrs des disciples de Cyprien[8]; le Martyrologe d'Adon et le vieux Martyrologe Romain indiquent nettement Carthage comme le théâtre de ce drame[9]. Mais cette

1) Prudence, *Peristephan.*, XIII, 76-87.

2) *Martyrol. Adon.*, IX Kalendas Septembr. — Cf. les *Acta Sanctor.*, august., tom. IV, p. 761 sqq.

3) « [XV] K(alendas) Sept(embres) : ss. Massae Candidae. » (*Kalendarium Carthaginense*).

4) Saint Augustin, *Sermon.*, 306; 311, 10; *Enarr. in Psalm.* XLIX, 9, et CXLIV, 17.

5) Papier, *C. R. de l'Académie d'Hippone*, 1893, p. XXXII.

6) » Uticae in basilica Massae Candidae » (Saint Augustin, *Enarr. in Psalm.* CXLIV).

7) « De trecentis martyribus qui passim *Massa Candida* appellantur, *Carthagine vel Uticae* in Africa. » (*Acta Sanctor.*, august., tom. IV, p. 761). — Cf. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 202-203.

8) Prudence montre comment l'exemple et les leçons de Cyprien avaient rempli de vaillance toute l'Eglise de Carthage : « Influebat inde — Spiritus in populum Carthaginis » (*Peristephan.*, XIII, 70-71). Aussitôt après, le poète conte l'histoire des héros de la *Massa Candida*; ce qui paraît indiquer qu'il les considérait comme Carthaginois.

9) « Eodem die *apud Carthaginem* sanctorum martyrum Massae Candidae... » (*Martyrol. Adon.*, IX Kalendas Septembr.). — Cf. *Martyrol. roman. vetus* : « IX Kal. Septembres Massae Candidae *Carthagini.* »

tradition est relativement moderne ; et elle ne paraît pas avoir d'autre origine que le récit légendaire de Prudence. Le calendrier africain et le Martyrologe Hiéronymien mentionnent l'anniversaire de la *Massa Candida*, mais sans préciser l'endroit[1]. En revanche, saint Augustin, dans un de ses sermons, appelle expressément ce groupe de martyrs « la Masse blanche d'Utique[2] ». Et un autre de ses discours, d'après le témoignage des manuscrits, a été prononcé « à Utique, dans la basilique de la *Massa Candida*[3] ». On ne doit pas hésiter entre cette tradition africaine, qui date au moins du IVe siècle, et la tradition espagnole empruntée à Prudence par les martyrologes modernes. Il faut donc placer à Utique la terrible exécution de la *Massa Candida*. Cette conclusion s'accorde entièrement avec un fait attesté par la dernière lettre de Cyprien : le proconsul séjournait précisément à Utique peu de temps après la promulgation du second édit de Valérien[4].

Quant au jour de ces martyres, on peut hésiter entre le 18 et le 24 août. La seconde date est celle que donnent la plupart des Martyrologes, et qu'ont adoptée les Bollandistes[5]. La première date est celle du Martyrologe Hiéronymien[6], généralement exact dans ses données relatives aux saints d'Afrique. Seul, le vieux calendrier de Carthage aurait pu trancher la question ; mais il présente justement une lacune à cet endroit, et il indique seulement que le martyre a précédé les calendes de septembre[7]. — Sur l'année, aucun doute n'est possible. Augustin, dans un de ses sermons « pour l'anniversaire du martyr Cyprien » place l'exécution de la *Massa Candida* peu de temps avant la mort de l'évêque de Carthage[8]; et l'on sait que le proconsul Galerius Maximus revint d'Utique pour instruire le procès de Cyprien[9]. Le récit de Prudence s'accorde avec ces données. D'après le poète, l'évêque exilé à Curubis demande à Dieu de lui accorder le martyre et d'affermir le courage des fidèles[10] ; il est exaucé, comme le prouve

1) « S. S. Massae Candidae » (*Kalendarium Carthaginense*). — « Massae Candidae » (*Martyrol. Hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. LXXI).

2) « *Uticensis* Massa Candida » (Saint Augustin, *Sermo* 311, 10).

3) Saint Augustin, *Enarr. in Psalm.* CXLIV. (*Patrol. lat.* de Migne, t. XXXVII, p. 1869).

4) Saint Cyprien, *Epist.* 81.

5) *Acta Sanctor.*, august., t. IV, p. 761.

6) *Martyrol. Hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. LXXI : « XV Kal. Sept. ».

7) « ....*K(alendas) Sept(embres)* : ss. Massae Candidae. » (*Kalendarium Carthaginense*). — La restitution adoptée plus haut : *[XV] K(alendas) Sept(embres)*, est fondée sur le témoignage du Martyrologe Hiéronymien.

8) Saint Augustin, *Sermo* 311 (*In Natali Cypriani martyris*), 10 : « Modica qualiscumque ventilatio fuit tempore persecutionis : quae inde grana processerunt? Inde floruit Uticensis Massa Candida ; inde tam magnum et electum granum hic beatissimus Cyprianus. »

9) Saint Cyprien, *Epist.* 81.

10) Prudence, *Peristephan.*, XIII, 55-69.

d'abord la vaillance des confesseurs[1], par exemple, l'épisode de la *Massa Candida* qui est ici raconté tout au long[2]; puis Cyprien est mandé par le proconsul, interrogé, et mis à mort[3]. La tradition espagnole, sur ce point, est donc parfaitement d'accord avec la tradition africaine. L'évêque de Carthage ayant été martyrisé le 14 septembre 258, les martyrs d'Utique ont succombé trois ou quatre semaines plus tôt, le 18 ou le 24 août 258.

Quel a été le nombre des victimes? Trois cents, selon Prudence[4] et le martyrologe d'Adon[5]. A ces témoignages on a quelquefois voulu opposer celui d'Augustin, et, en conséquence, réduire de moitié le nombre des martyrs d'Utique. Il n'y a cependant pas de contradiction entre les textes. Commentant un passage de l'Évangile, où il est question d'un coup de filet ramenant cent cinquante-trois poissons, Augustin dit aux fidèles : « Faites attention au nombre des martyrs : à elle seule, la troupe immolée tout près d'ici, et qu'on appelle la *Massa Candida*, compte plus de cent-cinquante-trois martyrs[6]. » Ce passage indique donc, simplement, un minimum, et ne contredit nullement l'opinion courante. Il n'y a aucune raison de ne pas accepter le nombre traditionnel de trois cents : à la condition, bien entendu, de le considérer comme un nombre rond, une façon de parler populaire.

Arrivons aux circonstances du martyre. C'est ici que la légende s'est donné libre carrière. Cette fosse creusée d'avance dans un champ, et remplie de chaux vive; cet autel dressé tout au bord, prêt pour les sacrifices aux idoles; ce proconsul qui somme les chrétiens de choisir entre l'apostasie et la chaux; ces trois cents héros, parmi lesquels des enfants et des femmes, qui sans hésiter s'élancent dans cette boue dévorante pour y trouver la robe blanche du martyre : voilà une scène grandiose, de nature à fasciner les imaginations. Elle fait songer par avance à la ronde funèbre des Souliotes se précipitant tour à tour dans l'abîme. — Malheureusement pour la légende, les magistrats romains, même en face des chrétiens, n'étaient guère capables de ces inventions romantiques. Les choses se passent tout autrement dans les relations authentiques du temps. Ce même proconsul, quelques semaines plus tard, était à Carthage : quand

1) Prudence, *Peristephan.*, 70-75.
2) *Ibid.*, 76-87.
3) *Ibid.*, 88-95.
4) *Ibid.*, 83 : « Prosiluere alacres cursu rapido simul *trecenti.* »
5) *Martyrol. Adon.*, IX kalendas Septembr. : « Tunc *trecenti viri* fide armati, se ictu rapidissimo... jecerunt in ignem... »
6) « Attendite martyrum numerositatem : sola in proximo quae dicitur *Massa Candida*, plus habet quam centum quinquaginta tres martyres. » (Saint Augustin, *Enarr. in Psalm.* XLIX, § 9).

on amena devant lui Cyprien, il se contenta de l'interroger froidement, puis de le faire décapiter dans les formes, en vertu du rescrit de l'empereur[1]. Comme la plupart des magistrats de l'Empire, il avait une âme de fonctionnaire ; il exécutait sans les discuter, avec une ponctualité indifférente, les ordres venus d'en haut ; il n'était point homme à imaginer la fosse de chaux vive.

Tout porte à croire que la scène réelle a été très différente. Il est à noter que la légende popularisée par Prudence semble avoir été inconnue en Afrique, même au temps de saint Augustin, un siècle et demi après le martyre. Augustin a prononcé au moins deux sermons pour l'anniversaire de ces exécutions : l'un à Utique, dans la Basilique de la *Massa Candida*[2] ; l'autre, probablement à Carthage, « pour l'anniversaire des martyrs de la *Massa Candida*[3] ». Il a parlé encore des mêmes victimes en deux autres discours[4]. Or, nulle part, il ne fait la moindre allusion ni à la chaux, ni à la mise en scène dramatique dont parle Prudence. Cette omission est d'autant plus frappante que, précisément, à plusieurs reprises, il cherche l'étymologie des mots *Massa Candida*. Il en donne une explication allégorique, d'ailleurs peu naturelle : « Voilà, dit-il, ce qu'est la Masse Blanche des martyrs. Si leur cause est blanche, leur Masse aussi est blanche. D'où le nom : *Masse,* en raison de leur multitude; *Blanche,* en raison de l'éclat de leur cause[5]. » Et il ajoute : « Célébrons donc avec une conscience blanche la solennité de la Masse Blanche[6]. » Il ne mentionne pas, même pour la rejeter, l'explication donnée par Prudence du mot *candida*. On doit en conclure, semble-t-il, que la légende de la fosse à chaux vive était inconnue à Carthage, même à Utique.

Un autre sermon, très court et d'allure populaire, qui n'est probablement pas d'Augustin, mais qui paraît d'origine africaine, nous fait connaître une tradition qui s'écarte beaucoup de la légende, mais qui sans doute est beaucoup plus près de la vérité historique. Voici les passages essentiels de ce sermon : « Mes très chers frères, nous célébrons l'anniversaire de ces martyrs dont leur multitude a fait une *Masse*, et dont leur gloire a fait une

1) *Acta proconsularia Cypriani*, 3-4.

2) Saint Augustin, *Enarr. in Psalm.* CXLIV. — En tête de ce sermon, on lit cette note : « Habitus est Uticae in basilica Massae Candidae. »

3) Saint Augustin, *Sermo* 306 : « In Natali martyrum Massae Candidae. »

4) *Sermo* 311, 10; *Enarr. in Psalm.* XLIX, 9.

5) « Haec est Candida Martyrum Massa. Si causa candida, et Massa candida. *Massa* enim dicta est, de numeri multitudine; *candida*, de causae fulgore. » (Saint Augustin, *Sermo* 306, 2).

6) « Massae ergo Candidae solemnitatem candida conscientia celebremus » (*ibid.*, 306, 11).

Masse Blanche. En effet, on a dit *Masse* à cause de leur nombre, et *Masse Blanche* à cause de leur mérite. Ce nom de Masse Blanche ne désigne-t-il pas une multitude blanchie par le martyre?... Cette Masse, mes frères,... comprenait des chrétiens de tout sexe et de tout âge. Le vieillard brisé par les ans, à la gorge flétrie, n'a pas retiré son cou tremblant. La vieille femme, épuisée par l'âge, n'a pas voulu éviter la main ensanglantée du bourreau... Et si peut-être quelques enfants attachés au sein de leur mère ont pu échapper au fer qui les poursuivait, ils ont été étouffés par la chute des cadavres, et ils sont morts au milieu des embrassements de leur mère[1]... » Ainsi, l'auteur de ce sermon donne des mots *Massa Candida* une explication allégorique, analogue à celle d'Augustin; et il nous dit que les martyrs d'Utique ont péri par le fer, qu'ils ont été décapités. Le récit est d'autant plus vraisemblable, que c'était justement le genre de supplice ordonné par le second édit de Valérien[2]. Et conformément aux instructions de l'empereur, Cyprien, Jacobus, Marianus, la plupart des martyrs africains du temps, eurent la tête tranchée[3].

D'après ce sermon, on s'explique assez bien comment les choses se passèrent réellement à Utique, et comment se forma plus tard la légende espagnole. Le proconsul arrive à Utique, pour y faire exécuter l'édit. Il apprend que trois cents chrétiens y ont été arrêtés, sans doute pour contravention au décret de l'année précédente, toujours en vigueur, qui interdisait les assemblées. En vertu des ordres formels qu'il a reçus, il condamne à mort tous les prévenus, et ordonne de les décapiter. Mais que faire de tant de cadavres, qui devenaient un danger pour la santé publique, et dont le spectacle pouvait exciter les chrétiens survivants? Par mesure d'hygiène, comme après un combat, on jette les corps dans une fosse remplie de chaux. — La nouvelle de ce terrible massacre arrive dans de lointaines communautés. Deux faits surtout frappent les imaginations populaires : d'abord, le nombre extraordinaire des victimes; ensuite, cette fosse de chaux vive où les corps des victimes ont disparu comme sous un blanc linceul. La légende rapproche simplement ces deux faits, mais elle en modifie le rapport; à cette chaux, qui était une tombe, elle prête un rôle meurtrier. La légende trouve crédit au loin; elle se fixe en Espagne dans l'hymne de Prudence, et se répand de là dans toute l'Europe occidentale.

1) *Appendix* aux sermons de saint Augustin, *sermo* 317. — *Patrol. lat.* de Migne, t. XXXIX, p. 2352.

2) Saint Cyprien. *Epist.* 80, 1.

3) *Acta proconsularia Cypriani*, 4-5; Pontius, *Vita Cypriani*, 18; *Passio Jacobi et Mariani*, 11-13; *Passio Montani, Lucii et aliorum*, 12-15; 22-23.

Un seul pays latin semble avoir ignoré complètement cette belle tradition poétique. Ce pays, c'est celui où l'on était évidemment le mieux renseigné, où se conservait le mieux le souvenir des faits réels : c'est l'Afrique. A Utique et à Carthage, au temps de saint Augustin, on a dû lire Prudence; mais on était si loin d'ajouter foi à son récit, que les sermonnaires n'y faisaient aucune allusion dans leurs panégyriques de la *Massa Candida,* et qu'ils dédaignaient même l'histoire du lit de chaux, préférant donner du nom une interprétation allégorique. — Cependant ces martyrs étaient alors très populaires en Afrique. Nous en avons bien des preuves. Il existait à Utique une basilique de la *Massa Candida* ; on fêtait la mémoire de ces martyrs à Carthage et probablement dans beaucoup d'autres villes ; à ces anniversaires se rapportent les divers sermons dont nous avons parlé. Cette popularité est attestée encore par un monument qui a été trouvé, il y a quelques années, à Guelma, et qui a été transporté au Louvre. C'est une table d'autel, qui paraît dater de la période byzantine, et qui a couvert les reliques de divers saints. On y lit cette inscription : « Sous ce voile sacro-saint de l'autel sont des reliques des saints de la *Massa Candida*[1]... »

Quelques mois après cette hécatombe des chrétiens d'Utique, paraît avoir été martyrisé à Hippone l'évêque Theogenes, un des membres du grand concile de 256[2]. Plusieurs Martyrologes mentionnent un certain Theogenes qui, avec trente-six compagnons, fut mis à mort sous Valérien, un 26 janvier[3]. D'autre part, Augustin, dans un de ses sermons prononcés à Hippone, parle d'un monument élevé dans cette ville à saint Theogenes : « Auprès des monuments des saints martyrs, dit-il, quand nous offrons le sacrifice, n'est-ce pas à Dieu que nous l'offrons? Sans doute, les saints martyrs ont une place d'honneur. Remarquez-le : dans les lectures faites devant l'autel du Christ, on les mentionne en bon lieu. Pourtant on ne les adore pas à la place du Christ. Est-ce que jamais vous m'avez entendu dire auprès du monument de saint Theogenes, à moi, ou à l'un de mes frères et collègues, ou à un prêtre : Je t'offre le sacrifice, saint Theogenes? ou bien : je t'offre le sacrifice, Pierre? ou bien : je t'offre le sacrifice, Paul? Vous ne l'avez jamais entendu. Cela ne se fait pas ;

1) « Sub hec (= hoc) sacros(an)c(t)o belamine (= velamine) altaris sunt memoriae s(an)c(t)or(um) Massae Candidae... » (Papier, *C. R. de l'Académie d'Hippone*, 1893, p. XXXII. — Au Louvre, *Salle des Antiquités chrétiennes* ; don Lejeune, 1896).

2) « Theogenes ab Hippone Regio dixit... » (*Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 14).

3) Cf. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 223.

cela n'est pas permis[1]. » On ne peut guère douter que ce martyr honoré à Hippone, vénéré dans cette ville autant que saint Pierre ou saint Paul, soit le prédécesseur d'Augustin, l'évêque du temps de Cyprien. Il a dû être mis à mort peu après son collègue de Carthage, soit le 26 janvier 259, en vertu du second édit de Valérien. Mais nous ne savons rien des circonstances de ce martyre.

II

Documents apocryphes ou suspects. — Les *Acta Terentii, Africani et aliorum.* — Ces saints ne paraissent point appartenir à l'Afrique. — La *Passio sancti Arcadii martyris.* — Ce martyre semble dater du temps de Dioclétien. — Les *Acta Mammarii, Donati et aliorum.* — Date probable de ces martyres. — Caractère de la relation. — Raisons de croire à la non-authenticité.

On a fait parfois figurer, parmi les documents africains de ce temps, trois relations de martyres, qui, toutes les trois, sont plus ou moins apocryphes, et dont l'une semble même entièrement étrangère à l'Afrique. Ce sont les *Actes* de Terentius et Africanus; la *Passio* d'Arcadius; les *Actes* de Mammarius, Donatus, et leurs compagnons.

Le premier de ces récits paraissait déjà suspect à Tillemont[2]. De nos jours, Le Blant s'est montré moins sévère; il pensait que le rédacteur avait eu entre les mains quelque document authentique[3]. Quoi qu'il en soit, nous n'avons pas à nous occuper ici de ces martyrs, qui sont très probablement des Orientaux. Si l'on a fait d'eux quelquefois des Africains, c'est d'abord à cause de ces noms de Terentius et d'Africanus ; c'est aussi à cause d'un passage des *Actes* où un certain Fortunatianus est mentionné avec le titre de *praefectus Africae*[4]. Ce titre seul, inconnu au IIIe siècle, suffit à mettre en défiance. Fortunatianus n'en a pas moins eu l'honneur de figurer quelque temps dans les *Fastes* des proconsuls d'Afrique[5]. Il en a été rayé depuis[6], et, avec Fortunatianus, on doit sans doute rendre à l'Orient les martyrs Terentius et Africanus.

1) Saint Augustin, *Sermo* 273, 7.

2) Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. III, p. 379 et 390. — L'anniversaire de Terentius et d'Africanus tombe le 10 avril. Cf. *Acta Sanctor.*, april., t. I, p. 860.

3) Le Blant, *Supplément aux Actes des martyrs*, § 77 (*Mem. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXX, 2e partie, p. 259).

4) *Acta Terentii*, 1-2.

5) Tissot, *Fastes de la province romaine d'Afrique* (Paris, 1885), p. 174.

6) Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I (Paris, 1896), p. 285-286.

Quant à la *Passio* d'Arcadius[1], nous la laisserons de côté, provisoirement, pour une autre raison. Arcadius a bien été martyrisé à Caesarea, en Maurétanie ; mais c'est à tort, croyons-nous, qu'on fait de lui une victime de la persécution de Valérien ou de Dèce. Cette relation est étroitement apparentée à un sermon de Zénon de Vérone[2]. Or l'on plaçait autrefois Zénon de Vérone à la fin du IIIe siècle ; d'où la date adoptée pour le martyre d'Arcadius à Caesarea. On a reconnu depuis que Zénon de Vérone a réellement vécu un siècle plus tard. Dès lors, il n'y a plus aucune raison d'attribuer le martyre d'Arcadius au milieu du IIIe siècle ; d'après les circonstances du récit, il est beaucoup plus vraisemblable qu'Arcadius a succombé dans la dernière persécution, celle de Dioclétien.

Au contraire, Mammarius, Donatus, Libosus et leurs compagnons[3], sont probablement des martyrs africains du temps de Valérien. Les divers épisodes nous transportent en diverses villes d'Afrique, comme Vaga, Lambèse, Thamugadi[4]. D'après les premiers mots du document, la scène se passe « sous les empereurs Valérien et Gallien[5] » ; et, plus loin, intervient Valérien lui-même[6].

On place ordinairement ces martyrs en 254[7], mais sans raison plausible. A notre connaissance, il n'y a pas eu de persécution dans l'Afrique romaine en 254 ; et Valérien se montra favorable aux chrétiens pendant les trois ou quatre premières années de son règne. Les poursuites ordonnées par cet empereur ne commencent qu'en août 257 ; et les exécutions capitales, après le second édit, en juillet 258. D'autre part, Valérien fut fait prisonnier par les Perses à la fin de 259 ou au début de 260 ; et le document ne contient aucune allusion à ce désastre. Un des interrogatoires a lieu le 5 des ides de mai[8], et plusieurs martyrologes mettent ces

1) Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 529 ; *Acta Sanctor.*, januar., t. I, p. 721.

2) Zénon de Vérone, *Sermon.*, II, 18. — *Patrol. lat.* de Migne, t. XI, p. 450.

3) *Acta Sanctor.*, jun., t. II, p. 267 : « *Acta Mammarii, Donati et aliorum.* »

4) *Acta Mammarii*, 1-4.

5) *Ibid.*, 1.

6) *Ibid.*, 9.

7) *Acta Sanctor.*, jun., t. II, p. 268. — M. Pallu de Lessert a proposé récemment d'identifier le « comte » Alexandre des *Acta Mammarii* avec le « vicaire d'Afrique » Alexandre qui fut tué en 311 ; et, en conséquence, il place au temps de Dioclétien le martyre de Mammarius et de ses compagnons (*Fastes des provinces africaines*, t. II, Paris, 1901, p. 154 et suiv.). Dans cette hypothèse, le titre donné à Alexandre serait encore inexact ; les inventions du chroniqueur sur une prétendue subordination du vicaire d'Afrique au proconsul, ne correspondraient point à la réalité historique ; enfin, l'on devrait rejeter le témoignage formel du rédacteur, qui place le procès sous Valérien. M. Pallu de Lessert indique lui-même plusieurs des graves objections que soulève son hypothèse. La question reste fort obscure.

8) *Acta Mammarii*, 5.

martyres le 10 juin[1]. Il est donc vraisemblable que Mammarius et ses compagnons ont été exécutés vers le milieu de l'année 259, c'est-à-dire, peu de temps après les célèbres martyres dont nous parlerons plus loin, ceux d'Agapius et Secundinus, de Jacobus et Marianus, de Montanus et ses compagnons.

Les *Acta Mammarii, Donati et aliorum* mentionnent de nombreuses victimes : le prêtre Mammarius, les diacres Felix et Victorianus ; puis des laïques, Albinus, Donatus et Libosus, Laurentius, Faustinianus, Ziddinus, Crispinus, Leucius, Faustinus et deux compagnons ; enfin deux femmes, Faustina et Fausta. — Le lieu de la scène varie beaucoup. Les chrétiens sont d'abord emprisonnés à Vaga[2]. Ils sont conduits ensuite et martyrisés à Boseth Amphoraria[3]. Mais ils avaient été arrêtés en différentes villes ou localités : à Lambèse[4], à Thamugadi[5], au lieu dit *Ad centum arbores*[6], à Vicus Tigisi[7].

Le récit est long, diffus, compliqué. Après avoir reçu les instructions des empereurs, le proconsul Anolinus ou Anulinus ordonne au chef militaire, le comte Alexandre, de se rendre en Numidie pour y arrêter les chrétiens[8]. A Vaga, Alexandre fait emprisonner le prêtre Mammarius, originaire de Lambèse, et âgé de quatre-vingt-treize ans[9]. Sur la dénonciation de Mammarius, il envoie trente soldats à Lambèse. En passant par l'endroit appelé *Ad centum arbores*, ce détachement de troupes saisit le diacre Felix, Albinus et Donatus ; à Lambèse, il arrête le diacre Victorianus, et Libosus, un des principaux magistrats de la cité. On ramène les prisonniers au comte, qui les soumet à un interrogatoire[10]. Sur les indications de Victorianus, il fait partir pour Thamugadi vingt soldats, qui y saisissent Laurentius, Faustinianus, Ziddinus, Crispinus et Leucius. En traversant Vicus Tigisi, ces soldats s'emparent encore de Faustina, qui se dénonce elle-même. Tous ces chrétiens sont conduits à Vaga, où ils subissent à leur tour, un interrogatoire[11]. Dans cette ville même, Fausta et son mari Faustinus se font encore arrêter. On enferme tous les prévenus dans la prison de Vaga, en attendant qu'on ait des nou-

1) Cf. *Acta Sanctor.*, jun., t. II, p. 265.
2) *Acta Mammarii*, 1 ; 3-4.
3) *Ibid.*, 4 ; 9 ; 11. — Le mot est probablement altéré ; car aucune ville africaine de ce nom n'est mentionnée ailleurs. Dans la liste de 411 figurent une *ecclesia Bosetensis* ou *Busitana* (en Proconsulaire), une *ecclesia Bosetana* ou *Bofetana* et une *ecclesia Amphorensis* (en Numidie). Cf. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, t. II, p. 772 et 776-777.
4) *Acta Mammarii*, 2.
5) *Ibid.*, 3.
6) *Ibid.*, 2.
7) *Ibid.*, 3.
8) *Ibid.*, 1.
9) *Ibid.*, 1.
10) *Ibid.*, 2.
11) *Ibid.*, 3.

velles du proconsul. On apprend bientôt que le gouverneur est à Boseth Amphoraria. On transfère les chrétiens dans les cachots de cette ville; et Anulinus, par les proclamations de ses hérauts, invite les populations voisines à venir contempler le prochain supplice des saints [1].

Les curieux affluent de toutes parts. Alors commence la série des épreuves. Le 5 des ides de mai, le proconsul fait comparaître les prévenus devant son tribunal. Au cours de l'interrogatoire, le prêtre Mammarius répond, comme précédemment, au nom de ses compagnons. Mis à la torture, les confesseurs invoquent le secours de Dieu. Aussitôt se produit un miracle : les instruments du supplice cessent de fonctionner, la main des bourreaux se dessèche [2]. Pour punir les chrétiens de leur confiance insolente, Anulinus ordonne de leur déchirer la peau de la tête, de placer des charbons ardents sur leurs plaies, de leur arracher des dents. Puis il les renvoie en prison, où un ange leur apparaît pour les encourager [3]. Quelques jours plus tard, nouvel interrogatoire. Le proconsul tient d'abord de longs discours, pleins de menaces; puis il fait enfermer les prévenus dans les fourneaux des thermes. Mais, au bout de trois jours, les chrétiens sortent intacts de leur fournaise, en chantant des psaumes ; à cette vue, les soldats qui les gardaient se convertissent [4]. On soumet les confesseurs à d'autres épreuves, où ils triomphent toujours. Plus que jamais, on les soupçonne de magie. Sur ces entrefaites, Anulinus meurt subitement. Son assesseur avertit les empereurs de ce qui se passe ; et Valérien nomme Maximus gouverneur d'Afrique [5]. Le nouveau proconsul se rend à Boseth, et se fait amener les saints. En vain, il les menace et imagine de terribles tortures ; les confesseurs en sortent vainqueurs, et, tout mutilés, défient leur bourreau [6]. Cependant, le gouverneur veut en finir; car il craint que ses victimes, par leur héroïsme, n'entraînent d'innombrables conversions. Il condamne donc les chrétiens à être décapités. Cette fois, ils subiront leur sort jusqu'au bout. On les conduit hors de la cité de Boseth, et on leur tranche la tête. Une grande dame, nommée Maximilla, et le prêtre Lucianus ensevelissent secrètement dans un même cimetière Mammarius et tous ses compagnons [7].

Telle qu'elle se présente à nous, cette narration touffue et déclamatoire, si différente des relations authentiques du temps, est

1) *Acta Mammarii*, 4.
2) *Ibid.*, 5.
3) *Ibid.*, 6.
4) *Ibid.*, 7.
5) *Ibid.*, 8.
6) *Ibid.*, 9-10.
7) *Ibid.*, 11.

évidemment apocryphe. Nous en avons des preuves multiples. D'abord, on y relève bien des erreurs matérielles, des anachronismes certains. Ainsi, d'après le chroniqueur, l'édit de Valérien et de Gallien aurait ordonné de brûler les chrétiens [1]; or, il n'y avait rien de tel dans cet édit dont les dispositions nous sont connues par Cyprien [2]. La relation met en scène le proconsul Anulinus [3]; cet Anulinus, qui figure dans tant de pièces suspectes, a gouverné l'Afrique en 304, sous Dioclétien. Les *Actes* mentionnent comme chef militaire un comte (*comes*) [4]; ce titre n'apparaît pas en Afrique avant le IVe siècle. En outre, d'après le début du récit, le proconsul de Carthage aurait envoyé des troupes en Numidie, jusqu'à Lambèse [5]; or la Numidie était depuis Septime-Sévère une province indépendante de la Proconsulaire, et la dernière ville de la contrée où il pût être utile d'envoyer un détachement de soldats était précisément Lambèse, quartier-général de la troisième légion et du légat de Numidie. — Ces grossières erreurs, que ne pouvait commettre un contemporain, suffisent à prouver que la relation n'a pu être écrite au IIIe siècle.

Le document n'est pas moins suspect par les invraisemblances du récit. Rien d'anormal comme tous ces changements dans le lieu de la scène [6]. Pourquoi ce chef militaire s'installe-t-il à Vaga, d'où il dirige des troupes sur Lambèse et Thamugadi? Pourquoi deux proconsuls se fixent-ils successivement dans cette ville mystérieuse de Boseth Amphoraria, où se passent la plupart des épisodes de ces longs martyres? En outre, l'attitude des chrétiens que l'on arrête est bien surprenante. Tour à tour, ils se trahissent les uns les autres; à Vaga, Mammarius dénonce les fidèles de Lambèse [7], et ceux-ci dénoncent leurs frères de Thamugadi [8]. On ne trouve rien de tel dans les documents authentiques; au contraire, Cyprien déclare dans son premier interrogatoire, que pour aucun motif on ne doit livrer aux persécuteurs les noms d'autres chrétiens [9]. Mais voici bien d'autres invraisemblances : la proclamation de ce proconsul qui invite la population païenne au supplice des prévenus comme à un spectacle [10]; le nombre des interrogatoires, le ton des demandes et des réponses [11], l'acharnement des magistrats [12], les miracles répétés [13], etc. — Tous ces traits se retrouvent dans la plupart des *Actes* apocryphes. Ils

1) *Acta Mammarii*, 1.
2) Saint Cyprien, *Epist.* 80.
3) *Acta Mammarii*, 1; 4-8.
4) *Ibid.*, 2-4.
5) *Ibid.*, 1-3.
6) *Ibid.*, 1-4.
7) *Ibid.*, 1.
8) *Ibid.*, 2.
9) *Acta proconsularia Cypriani*, 1.
10) *Acta Mammarii*, 4.
11) *Ibid.*, 1-3; 5; 7; 9-10.
12) *Ibid.*, 5-10.
13) *Ibid.*, 5; 7; 9.

trahissent la main d'un pieux faussaire qui s'efforce d'embellir une légende consacrée, de multiplier les épreuves pour rendre les païens plus odieux et les martyrs plus méritants.

Est-ce à dire que ce long document soit d'un bout à l'autre une impudente falsification? La conclusion serait sans doute exagérée. Le Blant croyait que ces *Actes* renfermaient quelques données authentiques[1]. Il est possible, en effet, que le rédacteur ait eu entre les mains une relation ancienne. Mais, en ce cas, il a gâté comme à plaisir le récit primitif; il l'a défiguré par des interpolations, des redites et des anachronismes de tout genre. A travers toutes ces altérations, on ne saurait guère retrouver le document original, ou plutôt les documents originaux ; car, à en juger par la facilité avec laquelle la scène se transporte d'une ville à l'autre, l'auteur de cette lourde compilation semble s'être proposé de réunir dans un même récit les traditions relatives aux martyrs de plusieurs cités.

Ces *Actes* suspects une fois écartés, nous restons en présence de quatre relations originales, entièrement et sûrement authentiques, dont chacune a son caractère propre.

III

La *Passio sanctorum Jacobi, Mariani et aliorum plurimorum martyrum in Numidia.* — Histoire de ces martyrs. — Date de leur exécution à Lambèse. — L'auteur du récit est un témoin oculaire. — Martyrs mentionnés incidemment. — Les évêques Agapius et Secundinus. — Valeur historique de la relation. — Intérêt littéraire.

La plus touchante de ces relations, naïve et savoureuse comme une chronique populaire, est la *Passion* de Jacobus et Marianus, martyrisés en Numidie quelques mois après saint Cyprien[2].

Au printemps de l'année 259, trois chrétiens, trois amis, voyageaient ensemble en Numidie[3] : l'auteur du récit, le lecteur Marianus, et le diacre Jacobus, qui avait déjà souffert pour la foi dans la persécution de Dèce[4]. Assis dans la même carriole, les voyageurs suivaient une route de montagnes, au milieu d'âpres rochers[5]. Vers le milieu du jour, Jacobus s'assoupit. Il

1) Le Blant, *Supplément aux Actes des martyrs* (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXX, 2e partie, p. 107 et suiv.; 323-324).

2) *Passio sanctorum Jacobi, Mariani et aliorum plurimorum martyrum in Numidia* (Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 223 sqq.; *Acta Sanctor.*, april., t. III, p. 745 sqq.).

3) *Passio Jacobi et Mariani*, 2 et 7.

4) *Ibid.*, 5.

5) *Ibid.*, 7.

eut une vision, qu'il raconta plus tard à ses compagnons : un jeune homme d'une taille extraordinaire lui apparut, et lui annonça un prochain martyre [1]. Poursuivant leur route, les trois amis arrivèrent à un endroit appelé *Muguas*, aux environs de Cirta [2]. Là, ils s'arrêtèrent dans une ferme, où ils rencontrèrent des chrétiens [3]. Ils y entendirent parler d'une terrible persécution qui sévissait dans la grande cité voisine. Pour seconder les magistrats municipaux, le légat de Lambèse, gouverneur de la province, avait envoyé à Cirta des détachements de troupes; il faisait même rechercher les clercs antérieurement condamnés à l'exil, pour les traduire de nouveau devant son tribunal [4]. Justement vinrent à passer par Muguas deux évêques, Agapius et Secundinus, qu'on ramenait d'exil pour les livrer au gouverneur. Ces évêques reçurent l'hospitalité dans la ferme, où ils édifièrent tous les fidèles par leur courage et leurs chaleureuses exhortations [5]. Naturellement, l'attitude des gens de l'endroit parut suspecte à l'escorte des prisonniers. Deux jours après le départ des évêques, un centurion et des soldats survinrent à Muguas. Ils arrêtèrent les chrétiens surpris dans la ferme, et, parmi eux, les trois voyageurs. Ils les conduisirent tous à Cirta [6].

Là, après un interrogatoire sommaire, on relâcha, semble-t-il, quelques-uns des prévenus; mais on emprisonna les autres, notamment les clercs [7]. On instruisit leur procès, en les soumettant à de cruelles tortures, surtout l'un d'eux qu'on soupçonnait de cacher la vérité [8]. Marianus déclarait être simple lecteur, ce qu'il était réellement; on pensait qu'il était diacre, comme son compagnon Jacobus, mais qu'il ne voulait pas l'avouer, pour échapper à l'article de l'édit impérial qui visait les clercs d'ordre supérieur [9]. Les bourreaux, dirigés par les autorités militaires et par les magistrats de Cirta, s'acharnèrent contre Marianus, qui, entre autres, fut longtemps suspendu par les pouces. De guerre lasse, on le ramena en prison, où il retrouva ses compagnons [10]. Les ennuis du cachot furent adoucis par des visions consolantes, pleines de promesses divines. Marianus se crut transporté au Paradis, ou devant le tribunal céleste; à la droite du juge, il reconnut Cyprien, qui l'appelait [11]. Un certain Æmi-

1) *Passio Jacobi et Mariani*, 7.
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 4.
4) *Ibid.*, 2.
5) *Ibid.*, 3.
6) *Ibid.*, 4.
7) *Ibid.*, 4.
8) *Ibid.*, 5.
9) Saint Cyprien, *Epist.* 80, 1.
10) *Passio Jacobi et Mariani*, 5.
11) *Ibid.*, 6.

lianus, chevalier romain, qui était enfermé dans la même prison, et dont tous admiraient l'austérité, eut en rêve une curieuse conversation avec un païen[1].

Au bout de quelques jours, le premier magistrat de Cirta se décida à renvoyer l'affaire au gouverneur de la province; et il fit partir les prisonniers pour Lambèse, avec leur dossier[2]. Au moment où le convoi se mettait en route, on vit se produire une scène touchante. A l'idée du martyre qui attendait les voyageurs, un curieux ne put contenir sa joie : il trahit par là sa religion et prit sa place dans le cortège. En arrivant à Lambèse, tous les prévenus furent conduits à la prison ; et le gouverneur commença d'instruire leur procès[3]. Il procéda très méthodiquement, et divisa les chrétiens en deux groupes : d'une part, les clercs, visés plus directement par le second édit impérial; d'autre part, les laïques, arrêtés sans doute pour contravention à l'article du premier édit qui interdisait les réunions[4]. Pendant plusieurs jours, il fit exécuter des laïques[5]. Les clercs s'affligeaient de cet ajournement. Jacobus eut alors une vision : il se crut transporté au Paradis, où il contemplait un banquet de confesseurs, et il fut averti que lui-même assisterait le lendemain à ce banquet céleste. En effet, le lendemain, il comparut devant le gouverneur avec Marianus et les autres clercs ; tous furent condamnés à être décapités[6]. On les conduisit aussitôt hors de la ville, au bord d'un torrent. Là, on les fit aligner régulièrement, pour faciliter la tâche du bourreau. Alors, à travers le bandeau qui leur couvrait les yeux, les confesseurs virent se dérouler de merveilleux spectacles. La plupart disaient assister à de brillantes cavalcades, où paradaient des jeunes gens vêtus de blanc, montés sur des chevaux blancs comme la neige. D'autres entendaient le pas des chevaux. Quant à Marianus, il prophétisait : « Animé d'un souffle prophétique, nous dit-on, il annonçait avec confiance et force que bientôt serait vengé le sang des Justes. Il prédisait les divers fléaux suspendus sur le monde; comme s'il eût été déjà en haut du ciel, il menaçait de la peste, de la captivité, de la famine, des tremblements de terre, des tortures de l'empoisonnement par le psyllium. Par ces prophéties, non seulement la foi du martyr défiait les Gentils, mais encore elle inspirait aux frères du courage et sonnait du clairon pour les pousser à rivaliser avec sa vertu. Au milieu des fléaux déchaînés sur le

1) *Passio Jacobi et Mariani*, 8.
2) *Ibid.*, 9.
3) *Ibid.*, 9.
4) *Acta proconsularia Cypriani*, 1.
5) *Passio Jacobi et Mariani*, 10.
6) *Ibid.*, 11.

monde, elle engageait les Justes à saisir l'occasion d'une mort si bonne et si pieuse [1]. » — Enfin le bourreau accomplit son œuvre sinistre : les têtes et les corps des martyrs roulèrent au fond du torrent. Le chroniqueur ajoute qu'une chrétienne, héroïque entre toutes, rendit grâces à Dieu; ce fut la mère de Marianus [2].

Inutile d'insister sur les circonstances de ces martyres, qui sont assez nettement marquées dans la relation. Il est étrange qu'on ait pu se tromper parfois sur le lieu du supplice. On a dit que Jacobus et Marianus avaient succombé à Cirta; et cette erreur se retrouve jusque dans des ouvrages récents. L'origine de cette méprise est une fausse interprétation de la célèbre inscription gravée sur le roc, au bas de Constantine, à l'entrée des gorges du Rummel : inscription où sont mentionnés, avec d'autres martyrs, Jacobus et Marianus [3]. La confusion date peut-être de l'époque où fut gravée l'inscription, c'est-à-dire de l'époque byzantine. En tout cas, la date indiquée sur le rocher n'est pas celle du martyre, mais de quelque translation de reliques [4]. De la relation, il résulte clairement que Marianus et Jacobus, arrêtés à Muguas [5], emprisonnés quelques jours à Cirta [6], ont été conduits ensuite au légat de Numidie, détenus à Lambèse [7], et martyrisés près de cette ville [8].

La date de leur mort a donné lieu aussi à quelques contestations. Le Martyrologe Romain et quelques autres, ceux d'Adon et d'Usuard, indiquent le 30 avril [9]. Mais le calendrier de Carthage, suivi par le Martyrologe Hiéronymien, place ces martyres le 2 des nones de mai, soit le 6 mai [10]. On ne peut hésiter entre ces deux séries de témoignages, dont la valeur est ici fort inégale; et l'on doit adopter la date du calendrier carthaginois. — L'année n'est pas indiquée expressément; mais on la détermine aisément d'après la relation. Plusieurs circonstances du récit, l'épisode des évêques ramenés d'exil [11], les allusions aux mesures particulières prises contre le clergé [12], la distinction établie par le légat entre les clercs et les laïques [13], prouvent que les martyres sont postérieurs au second édit de Valérien (juillet 258 [14]). Et ils

1) *Passio Jacobi et Mariani*, 12.
2) *Ibid.*, 13.
3) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 7924.
4) Cf. Gsell, *Observations sur l'inscription des martyrs de Constantine*. — *Recueil de Constantine*, t. XXX, p. 212 et suiv.
5) *Passio Jacobi et Mariani*, 2 et 4.
6) *Ibid.*, 4-5; 9.
7) *Ibid.*, 9.
8) *Ibid.*, 11-12.
9) *Acta Sanctor.*, april., t. III, p. 745. — Cf. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 222.
10) « II Non(as) mai(as) Mari(a)ni et Jacobi martyris. » (*Kalendarium Carthaginense*). — Cf. *Martyrol. Hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. LXX.
11) *Passio Jacobi et Mariani*, 2-3.
12) *Ibid.*, 5; 10.
13) *Ibid.*, 10-11.
14) Saint Cyprien, *Epist.* 80, 1.

ont suivi d'assez près la mort de Cyprien (14 septembre 258), qui apparaît en songe à l'un des confesseurs[1]. On ne peut donc douter que les martyres de Lambèse aient eu lieu le 6 mai 259, par ordre du légat de Numidie, qui était probablement alors C. Macrinius Decianus[2].

La parfaite authenticité de la relation n'a jamais été contestée, sauf pour l'épisode des deux évêques dont nous parlerons plus loin. Cette authenticité est attestée par le récit même, si vrai dans sa simplicité naïve, et si pleinement d'accord avec tous les faits historiques connus. S'il était besoin d'une preuve indirecte, on la trouverait chez saint Augustin : dans un sermon prononcé pour l'anniversaire de ces martyrs, il cite avec éloge ce que les *Actes* nous rapportent sur la mère de Marianus[3].

L'auteur est un témoin oculaire, ami et compagnon de Jacobus et de Marianus[4]. S'il a écrit sa relation, c'est pour répondre au désir des deux confesseurs : « Cette tâche de proclamer leur gloire nous a été laissée, dit-il, par les très nobles témoins de Dieu : je parle de Marianus, l'un de nos frères les plus aimés, et de Jacobus. Vous savez que tous deux, outre le lien établi entre nous par les mystères de la religion et par une vie commune, m'étaient encore attachés par une affection particulière... Ce sont eux qui m'ont prié de porter à la connaissance de nos frères l'histoire de leur combat[5] ». Au début, il a été directement mêlé aux événements, et il intervient de sa personne dans le récit. Il voyage en Numidie avec les deux clercs, dans la même voiture[6]; comme eux, il séjourne à Muguas, y est arrêté par le centurion, et conduit à Cirta[7]. Mais, à partir de ce moment, le narrateur ne joue plus aucun rôle personnel dans la relation. Dès son arrivée à Cirta, il semble hors de cause : « *Nous* étions traînés, dit-il, de Muguas à la Cirtensis colonia... *Ils* sont conduits en prison[8] ». L'auteur paraît donc n'avoir été ni emprisonné à Cirta, ni traduit devant le légat de Lambèse. Il a dû être relâché dès le premier interrogatoire. — Pourquoi? C'est qu'il était laïque. Les deux édits de Valérien, dirigés avant tout contre les clercs, n'atteignaient les laïques que dans certaines conditions déterminées, s'ils appartenaient à la maison de l'empereur ou aux plus hautes classes sociales, ou encore s'ils avaient été surpris dans une assemblée illicite[9]. Notre

1) *Passio Jacobi et Mariani*, 6.
2) Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 450-451.
3) Saint Augustin, *Sermo* 284, 2. — Cf. *Passio Jacobi et Mariani*, 13.
4) *Passio Jacobi et Mariani*, 1-2; 7.
5) *Ibid.*, 1.
6) *Ibid.*, 2 et 7.
7) *Ibid.*, 2 et 4.
8) *Ibid.*, 4.
9) *Acta proconsularia Cypriani*, 1; saint Cyprien, *Epist.* 80, 1.

chroniqueur n'était pas dans la catégorie des chrétiens visés par les édits; aussi n'a-t-il point partagé jusqu'au bout le sort de ses compagnons. La valeur de son témoignage n'en est pas diminuée pour cela. Quoique remis en liberté, il dut suivre les prisonniers jusqu'à Lambèse, où il nota avec tant de soin les moindres incidents et les moindres paroles. C'est à Lambèse, apparemment, que Marianus et Jacobus le chargèrent de raconter « leur combat »[1].

La relation a été écrite, évidemment, très peu de temps après les martyres. La précision des détails, surtout la vivacité des impressions, ne laissent là-dessus aucun doute. Un passage des prophéties de Marianus[2] paraît bien, dans l'intention du chroniqueur, s'appliquer à la défaite de Valérien, qui devint le prisonnier des Perses à la fin de 259 ou au commencement de 260. La pieuse relation a dû être rédigée vers ce temps-là, c'est-à-dire, probablement, dans l'année qui suivit les exécutions de Lambèse.

Comme on l'a vu, au récit des épreuves du diacre Jacobus et du lecteur Marianus, sont mêlés divers renseignements sur d'autres martyrs numides du même temps. La plupart de ces confesseurs ne sont pas désignés par leurs noms : par exemple, le groupe des chrétiens arrêtés dans la ferme de Muguas avec les voyageurs[3], ou tous les fidèles que ceux-ci rencontrent dans la prison de Cirta[4], ou le curieux qui trahit sa joie au passage du cortège[5], ou les nombreux laïques martyrisés à Lambèse pendant plusieurs jours[6], ou tous les clercs qui partagèrent le sort de Marianus et de Jacobus[7]. Quelques martyrs, pourtant, sont nommés : Æmilianus, ce chevalier romain qui, à Cirta, faisait l'admiration des autres prisonniers par l'austérité de ses jeûnes, son ardeur à la prière et les détails de sa vision[8]; Tertulla et Antonia, deux jeunes femmes que l'évêque Agapius aimait comme ses enfants, et pour lesquelles il obtint le martyre[9]; enfin les évêques Agapius et Secundinus[10].

Sur ces deux évêques, nous possédons comme des fragments d'*Actes*, insérés dans la *Passio Jacobi, Mariani et aliorum*. Leurs noms figurent même parfois, dans le titre de la relation, en tête du groupe des martyrs, sans doute à cause de leur rang dans la

1) *Passio Jacobi et Mariani*, 1.
2) *Ibid.*, 12.
3) *Ibid.*, 4.
4) *Ibid.*, 5 et 11.
5) *Ibid.*, 9.
6) *Ibid.*, 10.
7) *Ibid.*, 11-12.
8) *Ibid.*, 8.
9) *Ibid.*, 11.
10) *Ibid.*, 3 et 11.

hiérarchie ecclésiastique[1]. Agapius est entièrement inconnu. Plusieurs évêques du nom de Secundinus sont mentionnés dans les documents relatifs aux conciles; deux d'entre eux assistaient à l'assemblée de septembre 256[2]. Le Secundinus martyrisé quelques années plus tard est probablement l'évêque de Cedias, près Mascula, en Numidie[3].

Voici, relativement aux deux évêques martyrs, ce que nous apprend la *Passio*. Agapius et Secundinus avaient été condamnés à l'exil, comme Cyprien, en vertu du premier édit de Valérien[4]. A la suite du second édit, qui ordonnait de mettre à mort tous les clercs des trois degrés supérieurs de la hiérarchie[5], les deux évêques numides furent tirés de leur exil et ramenés devant le tribunal du légat. On sait comment ils passèrent par Muguas, y reçurent l'hospitalité dans la ferme, et par leurs discours firent germer dans l'âme des chrétiens présents l'idée ou l'espérance du martyre[6]. De quelques mots du chroniqueur, il résulte que les deux évêques furent mis à mort peu de temps après[7]. D'ailleurs, il n'est question de Secundinus que dans cet épisode du séjour à Muguas. Quand Agapius est de nouveau mentionné, vers la fin du récit, il a déjà succombé pour la foi. Il apparaît à Jacobus dans une vision. Il est au Paradis, assis à un banquet, avec d'autres confesseurs qui avaient été emprisonnés à Cirta. Jacobus et Marianus se disposent à s'approcher; un enfant court à eux, et annonce à Jacobus que le lendemain il prendra part au festin. Voici, dans sa naïveté originale, le passage de la relation qui concerne spécialement l'évêque Agapius : « Alors Agapius apparut. Depuis longtemps, il avait consommé son martyre pour les mystères de la foi. Et lui-même, comme il priait souvent pour deux jeunes femmes, Tertulla et Antonia, qui lui étaient très chères et pour qui il avait une affection toute paternelle, comme sans cesse il demandait à Dieu de leur accorder le martyre en même temps qu'à lui, il avait reçu cette communication divine qui attestait ses mérites : Pourquoi demandes-tu toujours ce que tu as mérité par une seule prière ? — Donc, cet Agapius apparut à Jacobus en prison, pendant son sommeil. En effet, au moment de recevoir le coup suprême, en attendant le bourreau : Eh bien! dit Jacobus, je m'en vais rejoindre Agapius et le ban-

1) *Acta Sanctor.*, april., t. III, p. 755.

2) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 11 et 24. — Cf. saint Cyprien, *Epist.* 57 et 67.

3) « Secundinus *a Cedias* dixit... » (*Sententiae episcoporum*, 11).

4) *Passio Jacobi et Mariani*, 2-3. — Cf. *Acta proconsularia Cypriani*, 1.

5) Saint Cyprien, *Epist.* 80, 1.

6) *Passio Jacobi et Mariani*, 3.

7) *Ibid.*, 3 : « ad beatum passionis suae praelium... »

quet des autres martyrs bienheureux. Cette nuit même, ajoutait-il, j'ai vu notre cher Agapius. Au milieu de tous les autres confesseurs qui avaient été enfermés avec nous dans la prison de Cirta, et plus joyeux que tous, il célébrait un banquet solennel et plein d'allégresse. Marianus et moi, comme vers des agapes, nous étions entraînés de ce côté par l'esprit de dilection et de charité. Un enfant courut à notre rencontre — c'était un des deux enfants qui avaient succombé avec leur mère, trois jours auparavant; — il avait autour du cou un collier de roses, et il tenait de la main droite une palme très verte : Pourquoi vous hâtez-vous? nous cria-t-il. Réjouissez-vous et triomphez. Demain, vous aussi, vous dînerez avec nous[1]. »

Agapius et Secundinus n'apparaissent donc qu'incidemment dans la *Passio Jacobi*; et la relation ne renferme aucun détail sur les circonstances de leur martyre. Ce fait seul paraît écarter tout soupçon d'interpolation[2]. Car c'est précisément dans les scènes à effet, interrogatoires, tortures et supplices, que les faussaires se donnent carrière. On ne voit pas pour quel motif un copiste aurait inséré, dans une relation originale, l'épisode de la rencontre à Muguas et celui de la vision à Lambèse. Ajoutons que ces deux épisodes ne détonnent nullement dans le récit; c'est le même style, et la même naïveté. Nous avons donc tout lieu de croire à l'authenticité de ces deux morceaux dont se composent les *Actes* fragmentaires de Secundinus et d'Agapius.

On s'accorde à répéter que ces deux évêques ont été exécutés à Cirta. Cependant, le fait ne nous paraît rien moins que certain. Sans doute, c'est près de Cirta que nous les rencontrons d'abord; et le récit de la vision paraît indiquer qu'Agapius avait été quelque temps emprisonné dans cette ville[3]. Mais rien ne laisse supposer que les deux évêques y aient subi le martyre. D'après le chroniqueur, ils « étaient conduits au légat »[4]. Or, il résulte de la suite des faits, que le légat était alors à Lambèse. D'autre part, c'est dans la prison de cette dernière cité que Jacobus voit en songe Agapius[5]. Il est beaucoup plus vraisemblable que les deux évêques, amenés à Lambèse devant le tribunal du gouverneur, y ont été martyrisés, comme Jacobus et ses compagnons.

Suivant la chronique, le martyre d'Agapius et de Secundinus

1) *Passio Jacobi et Mariani*, 11.

2) Harnack (*Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 828) classe les *Actes* d'Agapius et Secundinus parmi les documents suspects. Nous ne voyons à cela aucune raison sérieuse.

3) *Passio Jacobi et Mariani*, 11.

4) « Perducebantur ad Praesidem » (*ibid.*, 3).

5) *Ibid.*, 11.

est antérieur à celui de Marianus et de Jacobus[1]. On ne peut donc accepter la donnée du Martyrologe Hiéronymien qui place la mort de l'évêque Secundianus ou Secundinus le 2 des nones de mai, c'est-à-dire le jour même de la mort du diacre et du lecteur[2]. L'erreur s'explique sans doute par le fait que ces divers martyrs figurent dans une même relation. On relève une méprise du même genre dans le Martyrologe Romain, dans ceux d'Adon et d'Usuard : Jacobus et Marianus y sont mentionnés le 30 avril, et les deux évêques le 29[3]; or les détails du récit prouvent qu'il y a eu très certainement un intervalle beaucoup plus long. On peut cependant tirer de cette erreur même une indication indirecte. Le martyre de Marianus et de Jacobus ayant eu lieu réellement, d'après le calendrier de Carthage, le 6 mai 259, on peut supposer sans invraisemblance qu'Agapius et Secundinus ont succombé une semaine plus tôt, le 29 ou le 30 avril.

Considérée dans son ensemble, la *Passio Jacobi, Mariani et aliorum*, est un document d'une grande valeur historique. Toutes les données en sont entièrement d'accord avec les prescriptions des deux édits de Valérien[4]. La relation nous montre à l'œuvre, en Numidie, les agents officiels de la persécution, d'abord le gouverneur, puis des magistrats municipaux. On y saisit sur le vif les conséquences des terribles rescrits impériaux, et les procédés d'application. Dans cette province où commande un soldat, la persécution prend naturellement une physionomie toute militaire. Le légat de Lambèse fait rechercher les chrétiens par les policiers de l'*officium*, et par des détachements de troupes, dont l'un est dirigé par un centurion[5]. A Cirta, ce sont même des soldats qui manœuvrent les instruments de torture, sous la direction de leurs officiers qu'assistent les magistrats de la cité[6]. Mais on doit noter que, malgré les cruautés légales, tous se conforment strictement aux instructions de l'empereur. Les autorités de Cirta font relâcher aussitôt les prévenus indûment arrêtés, et envoient les autres à Lambèse, avec le dossier de l'enquête préliminaire[7]. Ces magistrats n'ont qu'une préoccupation, d'ailleurs égoïste : c'est d'éviter, autant que possible, les res-

1) Le chroniqueur dit même qu'Agapius avait été martyrisé depuis longtemps, *jamdudum* (*ibid.*, 11). Mais l'ensemble du récit prouve que l'intervalle ne peut avoir été bien long.

2) « In Africa Secundiani episcopi, Jacobi, Mariani. » (*Martyrol. Hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. LXX).

3) Cf. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 222; *Acta Sanctor.*, april., t. III, p. 745.

4) *Acta proconsularia Cypriani*, 1; 3-4; saint Cyprien, *Epist.* 80, 1.

5) *Passio Jacobi et Mariani*, 2 et 4.

6) *Ibid.*, 5.

7) *Ibid.*, 9.

ponsabilités, et de ne point commettre une erreur dans l'application de la loi. S'ils s'acharnent contre Marianus, c'est qu'ils craignent de prendre un diacre pour un lecteur[1], et de se voir reprocher cette méprise. Même respect de la lettre des édits, et même indifférence sur le fond, même perversion du sens moral, chez le légat de Numidie. Représentant de l'empereur dans la province, il ne connaît que les deux décrets impériaux : en vertu du premier, il exile les évêques numides[2]; en vertu du second, l'année suivante, il les fait revenir et mettre à mort[3]. C'est ainsi que Cyprien, sur l'ordre du proconsul de Carthage, est exilé en 257, puis rappelé et décapité en 258[4]. Dans le procès de Jacobus, de Marianus et des autres chrétiens arrêtés, le légat de Lambèse procède méthodiquement, avec le sang-froid d'un vieil administrateur. Comme le voulait l'empereur, il distingue avec soin les diverses catégories de suspects ; il sépare les clercs des laïques[5]. L'affaire instruite, il condamne à mort les prévenus, conformément à l'édit, et il les fait décapiter par séries[6]; mais il ne les laisse maltraiter ni avant ni après le jugement. En dehors des tortures traditionnelles et légales de l'interrogatoire, la relation ne mentionne ni violences populaires, ni brutalités d'aucune sorte. Tout est mené régulièrement, et d'ailleurs rondement, avec une ponctualité militaire. Pas plus que les magistrats des villes, le légat de Numidie n'était homme à discuter, ni même à apprécier, les volontés d'en haut : il obéissait, laissant au maître souverain de l'Empire l'entière responsabilité des décisions prises et du sang versé.

Le narrateur procède de même, dans sa pieuse naïveté. Sans déclamations ni commentaires, il s'est contenté de noter brièvement les faits. Par là, sa relation, en même temps qu'un précieux document d'histoire, est une vivante chronique. Il n'a, évidemment, aucune prétention littéraire. Là-dessus, on ne peut accepter l'opinion de Tillemont, qui le considérait comme un disciple de Cyprien[7]. A peine peut-on relever entre les deux auteurs quelques rencontres d'expressions, qui peuvent d'ailleurs s'expliquer par les traits communs à la langue de cette époque. Peut-être notre chroniqueur avait-il lu quelques ouvrages de Cyprien; mais, assurément, il n'en avait pas retenu grand'chose. L'hypo-

1) *Passio Jacobi et Mariani*, 5.
2) *Ibid.*, 2-3.
3) *Ibid.*, 3 et 11.
4) *Acta proconsularia Cypriani*, 1-4.
5) *Passio Jacobi et Mariani*, 10-11.
6) *Ibid.*, 10-12. — Cf. saint Cyprien, *Epist.* 80, 1.
7) Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. IV, p. 215.

thèse de Tillemont n'a sans doute pas d'autre fondement que le souvenir de la vision où l'évêque de Carthage apparaît à l'un des martyrs[1].

En réalité, l'auteur est un demi-lettré, presque un ignorant. Il n'y a pas trace de rhétorique dans son récit ; ce qui serait bien extraordinaire chez un disciple de Cyprien. Il écrit comme il devait parler, avec naïveté et bonhomie. Par le hasard des circonstances, il a été l'ami, le compagnon, de martyrs devenus célèbres; et il a été prié par eux de raconter le détail de leur passion. Il s'est mis à l'œuvre pour obéir à leur vœu suprême. Sans doute, il pense que son récit pourra servir à l'édification des fidèles; çà et là, quelques mots qui lui échappent trahissent cette arrière-pensée[2]. Mais jamais il ne se laisse entraîner à prêcher, ce qui n'est pas son affaire. Il prétend simplement conter ce qu'il a vu et entendu. Et il conte sans phrases, sans rien exagérer. Il ignore tous les raffinements du style. Il est vraiment naïf, et parfois dans tous les sens du mot; par exemple, il est presque fier, un pauvre homme comme lui, d'avoir été arrêté à Muguas non par des soldats ou des subalternes, mais par un officier[3].

Il ne se pique pas de psychologie. Les personnages qu'il met en scène sont peints uniquement par leurs actes; ce sont de simples silhouettes, comme il arrive ordinairement dans les récits populaires. Les illustres martyrs dont il veut raconter la passion, restent pour lui, au fond, les amis qu'il a connus, avec qui il voyageait en carriole : de petits bourgeois, ou des gens du peuple, qui n'avaient point l'héroïsme inné. Ils sont devenus héroïques par occasion, sans doute parce qu'ils n'ont pas songé à se dérober devant un devoir. La vocation du martyre s'éveille en eux tout doucement, très naturellement. On est en pleine persécution; et cependant ils voyagent tout bonnement pour leurs affaires. Le diacre Jacobus, inquiété déjà sous Dèce, a bien une vision en cours de route. Mais, au moment même, il n'arrête guère sa pensée sur cet avertissement divin ; il n'en sera frappé que plus tard, en prison[4]. C'est dans la ferme de Muguas, en apprenant les nouvelles de Cirta, surtout en écoutant les deux évêques de passage, que Jacobus et Marianus commencent à avoir le pressentiment de l'avenir. Dès lors, ils s'abandonnent à la volonté de Dieu. Une fois arrêtés, ils sont prêts à aller jusqu'au bout; ils ne savent que dire la vérité, et ils savent que

1) *Passio Jacobi et Mariani*, 6.
2) *Ibid.*, 3-4.
3) *Ibid.*, 4.
4) *Ibid.*, 7.

cette vérité est leur arrêt de mort. Sans reculer ni pérorer, ils vont de la prison à la torture ou au supplice. Ils n'ont qu'un petit mouvement d'impatience, à Lambèse, quand ils voient ajourner leur martyre[1]; et un petit mouvement d'orgueil, quand ils prient leur ami de conter leurs épreuves[2]. L'on sent que dans ce récit tout est vrai, profondément humain.

Même naturel jusque dans les visions. Ou bien, ce sont des rêves déjà consacrés par la tradition : le Christ qui se montre sous la forme d'un beau jeune homme[3]; le banquet des élus au Paradis[4]; des anges vêtus de blanc, montés sur de blancs chevaux; la vue des catastrophes qui annoncent la fin du monde[5]. Ou bien, les éléments de ces visions sont des souvenirs de détails familiers, de faits récents : une conversation avec un païen[6]; une apparition de Cyprien, le grand chef de l'Eglise d'Afrique, récemment martyrisé[7]. — Ces braves gens, restés si simples dans leur héroïsme, ne perdent point terre jusque dans leurs ravissements mystiques.

Et le narrateur leur ressemblait, évidemment. Lui non plus, il ne perd point terre. Il ne se soucie que des faits; mais il les expose avec netteté, et il voit juste. Il n'a pas de prétentions au beau style et n'est pas toujours correct; mais parfois il n'en écrit pas plus mal. Sa petite scène du rêve en carriole est vivement enlevée, en quelques traits précis[8]; et, quoiqu'il ne la peigne pas en détail, il nous fait voir la ferme de Muguas[9]. Vers la fin du récit, sur le lieu du martyre, il esquisse un paysage, et ne s'interdit pas à cette occasion un innocent jeu de mots : « On les conduisit, dit-il, à l'endroit où ils devaient être couronnés. Sur des pentes de collines, le terrain s'élevait de chaque côté des rives, et au milieu se creusait la vallée du fleuve. Pour les spectateurs, il y avait, de part et d'autre, de hautes terrasses. Dans l'intervalle, le lit profond du fleuve buvait le sang des bienheureux. C'était donc comme un double sacrement, puisque les martyrs étaient baptisés de leur sang et baignés dans le fleuve[10]. » Puis, le chroniqueur explique avec complaisance les dispositions prises par l'ingénieux bourreau : « Alors, ajoute-t-il, on pouvait voir là une merveilleuse invention pour aller vite dans l'exécution. En effet, la main du bourreau, et même son glaive, qui

1) *Passio Jacobi et Mariani*, 10.
2) *Ibid.*, 1.
3) *Ibid.*, 7.
4) *Ibid.*, 11.
5) *Ibid.*, 12
6) *Ibid.*, 8.
7) *Ibid.*, 6.
8) *Ibid.*, 7.
9) *Ibid.*, 2-4.
10) *Ibid.*, 11.

devait frapper tant de cous, s'effrayaient du nombre des Justes. Aussi l'exécuteur des cruautés rangeait-il les files de martyrs sur une même ligne. De cette façon, les coups du meurtrier sacrilège, comme dans un élan furieux, frappaient l'une après l'autre les têtes des pieuses victimes. Ensuite, c'est pour ne point avoir à s'interrompre dans cette besogne sanglante et barbare, que le bourreau imagina cette façon d'expédier son crime. Car, si pour frapper il était resté immobile au même endroit, il aurait été arrêté par un immense amoncellement de cadavres; et même l'espace eût manqué dans le lit du fleuve comblé par un si grand massacre[1]. » La scène est vraiment curieuse. A travers les gaucheries du style, on entrevoit chez le narrateur un certain sens du pittoresque. Il était de ceux qui savent voir; et il rendait ce qu'il avait vu avec la conscience méticuleuse et la précision naïve des conteurs populaires.

Ses deux amis, le diacre Jacobus et le lecteur Marianus, lui doivent bien quelque chose. Si ces deux modestes clercs de Numidie ont été inscrits au calendrier de Carthage, puis dans tous les martyrologes; si saint Augustin a prêché pour leur anniversaire; si l'on a gravé leurs noms sur le rocher de Constantine, si même on leur a consacré des églises, comme la cathédrale d'Eugubium en Ombrie, ils ont dû sans doute une bonne part de leur gloire à cet aimable compagnon de route qui, après avoir partagé ou suivi leurs épreuves, les a si bien racontées.

IV

La *Passio sanctorum Montani, Lucii et aliorum martyrum africanorum.* — Histoire de ce groupe de martyrs. — Date de leur exécution à Carthage. — Authenticité de la relation. — Éléments dont elle se compose. — La lettre des martyrs. — La chronique proprement dite. — Discours de Montanus. — Attitude de Flavianus. — Intervention de ses élèves. — Ses visions et ses discours. — Caractère de cette relation. — C'est une œuvre de lettrés, qui trahit l'influence de Cyprien.

Très différente du récit précédent, mais précieuse aussi pour d'autres raisons, la *Passion* de Montanus, Lucius et autres martyrs africains, date exactement de la même époque. Elle nous ramène à Carthage, et met en scène un groupe de martyrs qui ont réglé leur conduite sur les leçons et les exemples de saint Cyprien[2].

1) *Passio Jacobi et Mariani*, 12.

2) Ruinart, *Acta martyrum sincera*,

De nombreux chrétiens figurent dans cette relation. Tout d'abord, ceux dont les épreuves sont racontées en détail : Montanus, Lucius et Julianus, Victoricus, Flavianus [1]. Nous ne savons rien de certain sur ces personnages. Les documents contemporains mentionnent un confesseur carthaginois, du nom de Montanus, qui se rendit à Rome pendant la persécution de Dèce [2]; plusieurs évêques qui s'appelaient Lucius [3], et un confesseur du même nom qui fut exilé en 250 [4]; deux évêques appelés Julianus [5], un prêtre et un diacre du même nom qui assistèrent Cyprien le jour de son martyre [6] ; enfin, un évêque appelé Victoricus [7]. Mais tous ces homonymes doivent probablement être mis hors de cause, surtout les évêques; car le titre épiscopal est ordinairement indiqué, le cas échéant, dans les récits martyrologiques. En somme, nous ignorons les antécédents et la situation sociale de presque tous les héros principaux de la *Passio Montani, Lucii et aliorum*. On peut supposer pourtant, d'après un passage de la chronique, que la plupart étaient clercs [8]. Flavianus, seul, nous est assez bien connu, mais simplement par la relation ; aucun personnage de ce nom n'apparaît dans les autres documents du temps.

Outre les cinq martyrs dont les souffrances sont décrites tout au long, beaucoup d'autres sont mentionnés incidemment. Ce sont d'abord trois chrétiens qui avaient été arrêtés avec les précédents, et qui moururent en prison : Primolus, le catéchumène Donatianus, et Renus. Les deux premiers sont connus seulement par une courte note de la chronique sur leur arrestation et leur mort [9]. Renus fut emprisonné avec eux ; on nous conte de lui une vision [10]; mais il disparaît ensuite du récit, ce qui fait supposer qu'il succomba également avant le jour du martyre. La relation mentionne encore deux chrétiens, le prêtre Victor, et une dame du nom de Quartillosa, qui avaient été arrêtés antérieurement, et que les autres rencontrèrent dans les cachots [11]. Quartillosa

éd. de 1713, p. 230 sqq.; *Acta Sanctor.*, febr., t. III, p. 454 sqq. — Nouvelle édition par Franchi de' Cavalieri (Rome, 1898).

1) *Passio Montani*, 2; 12-15 ; 23.

2) Saint Cyprien, *Epist.* 21, 1.

3) *Ibid.*, 67; 70; 76; 78; *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 7; 62; 73.

4) Saint Cyprien, *Epist.* 24.

5) *Sententiae episcoporum*, 57 et 66.

6) *Acta proconsularia Cypriani*, 5.

7) Saint Cyprien, *Epist.* 57 et 67; *Sententiae episcoporum*, 25.

8) Pour sauver Flavianus, ses amis affirmaient aux autorités qu'il était *laïque* (*Passio Montani*, 12). Cela paraît indiquer que les compagnons de Flavianus étaient clercs.

9) *Passio Montani*, 2.

10) *Ibid.*, 2 et 5.

11) *Ibid.*, 7-8.

nous est inconnue; on nous dit seulement qu'elle eut une vision en apprenant le martyre de son mari et de son fils, et qu'elle ne leur survécut guère[1]. Nous ne sommes pas mieux renseignés sur le prêtre Victor, qu'il faut distinguer sans doute de ses divers homonymes du temps[2]; nous savons seulement qu'il eut, lui aussi, un songe dans sa prison, et qu'il succomba peu après[3]. — Au contraire, on peut identifier, avec beaucoup de vraisemblance, deux confesseurs qui figurent dans le récit d'une vision: l'évêque Successus et Paulus[4]. Successus est probablement l'évêque à qui Cyprien adressa son avant-dernière lettre, pour le renseigner sur les clauses du second édit de Valérien[5], c'est-à-dire l'évêque d'Abbir Germaniciana[6]. Quant à Paulus, c'est sans doute l'évêque d'Obba[7].

Tels sont les personnages qui figurent dans le drame. Voici maintenant le résumé des faits. Peu de temps après la mort de Cyprien[8], une émeute éclata, déchaînée par le spectacle des cruautés du proconsul, et un peu, nous dit-on, avec sa complicité. Le lendemain, on donna la chasse aux chrétiens. On arrêta Lucius et Montanus, Flavianus, Julianus, Victoricus; avec eux, Primolus, Renus, et le catéchumène Donatianus[9]. Ce dernier, à peine baptisé, mourut en prison[10]; Primolus eut le même sort, et sans doute, aussi, Renus[11]. Les chrétiens arrêtés furent confiés d'abord à la garde de magistrats; d'après les racontars des soldats, ils s'attendaient à être brûlés vifs[12]. Cependant, le proconsul se contenta de les faire enfermer dans d'affreux cachots[13], où ils rencontrèrent d'autres fidèles[14]. Ils y endurèrent de cruelles souffrances, adoucies seulement par des visites de leurs frères[15]. Ils eurent une série de visions, qui semblaient annoncer un prochain martyre[16]. Mais le proconsul vint à mourir brusquement, avant d'avoir instruit leur procès. Le procurateur chargé de l'interim les fit comparaître à son tribunal, sans prendre

1) *Passio Montani*, 8.
2) Les documents du temps mentionnent plusieurs évêques appelés Victor (Saint Cyprien, *Epist.* 4; 57; 62; 67; 70; 76-77; *Sententiae episcoporum*, 40; 68; 78), et un prêtre renégat du même nom (*Epist.* 64, 1).
3) *Passio Montani*, 7.
4) *Ibid.*, 21.
5) Saint Cyprien, *Epist.* 80.
6) « Successus *ab Abbir Germaniciana* dixit... » (*Sententiae episcoporum*, 16). — Cf. *Epist.* 57; 67; 70.
7) « Paulus *ab Obba* dixit... » (*Sententiae episcoporum*, 47). — Cf. *Epist.* 67.
8) *Passio Montani*, 11; 13; 21.
9) *Ibid.*, 2.
10) *Ibid.*, 2.
11) *Ibid.*, 2 et 5.
12) *Ibid.*, 3.
13) *Ibid.*, 4.
14) *Ibid.*, 7-8.
15) *Ibid.*, 4.
16) *Ibid.*, 5; 7-8.

d'ailleurs aucune décision[1]. Les gardiens de la prison, sans doute par avarice, les laissèrent presque mourir de faim[2]. Heureusement, les chefs de la communauté veillaient sur eux; notamment, le prêtre Lucianus, celui-là sans doute qui devait être élu évêque à la place de Cyprien[3], et le sous-diacre Herennianus, qui avait accompli déjà une mission analogue auprès des confesseurs numides[4]. Herennianus, assisté par le catéchumène Januarius, apporta aux prisonniers, avec l'Eucharistie, des secours de tout genre[5]. La bonne entente fut troublée un instant par des querelles entre deux des confesseurs[6]. De longs mois passèrent, probablement jusqu'à l'arrivée du nouveau gouverneur. Enfin, les prévenus subirent un autre interrogatoire devant le proconsul. Lucius, Montanus, Julianus et Victoricus, furent condamnés à mort[7], et aussitôt exécutés[8]. Flavianus, qui avait des amis influents, et dont on s'efforça d'obtenir l'abjuration, fut d'abord renvoyé en prison[9]. Le surlendemain, il fut soumis à un dernier interrogatoire[10], condamné à son tour, et décapité[11].

Quoique le lieu du martyre ne soit pas indiqué expressément, on ne peut douter que toute la série de ces événements se soit déroulée à Carthage. A trois reprises intervient le gouverneur[12], qui fait comparaître les chrétiens dans son cabinet (*secretarium*)[13], ou son palais (*praetorium*)[14]. De plus, la chronique mentionne fréquemment Cyprien[15], que Flavianus appelle « notre évêque »[16], et dont il désigne le successeur[17]. Enfin, les secours sont envoyés ou apportés aux prisonniers par un prêtre et un sous-diacre de l'Eglise de Carthage[18].

Quant à la date, le Martyrologe Romain et d'autres martyrologes indiquent le 24 février; cette donnée est acceptée par les Bollandistes[19]. On doit cependant rejeter cette date; car elle est

1) *Passio Montani*, 6.

2) *Ibid.*, 6. — Dans ce passage, et plus loin (*ibid.*, 9), les martyrs se plaignent qu'on les ait mis au régime du *solon fiscalis* et de l'eau froide. On considérait autrefois le mot *solon* comme un nom propre, celui d'un fonctionnaire (*fiscalis*), d'un directeur de prison. M. l'abbé Duchesne a montré que le *solon* devait être un aliment (*C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1890, p. 229-232).

3) *Passio Montani*, 23; saint Optat, *De schism. Donatist.*, I, 19.

4) Saint Cyprien, *Epist.* 77, 3; 78, 1; 79.

5) *Passio Montani*, 9.

6) *Ibid.*, 11.

7) *Ibid.*, 12.

8) *Ibid.*, 13-15.

9) *Ibid.*, 12; 16-17.

10) *Ibid.*, 18-20.

11) *Ibid.*, 20-23.

12) *Ibid.*, 4; 6; 12; 18-20.

13) *Ibid.*, 6.

14) *Ibid.*, 12; 18.

15) *Ibid.*, 11; 13; 21.

16) « Episcopus noster » (*ibid.*, 21).

17) *Ibid.*, 23.

18) *Ibid.*, 9.

19) *Acta Sanctor.*, febr., t. III, p. 454.

en complet désaccord avec les documents qui font autorité pour l'Afrique. Le calendrier de Carthage place le martyre de Lucius et de Montanus le 10 des calendes de juin; et celui de Flavianus, le 8[1]. Ce témoignage est confirmé par le Martyrologe Hiéronymien[2]. Donc Montanus et ses compagnons ont succombé le 23 mai; Flavianus, le 25 mai. — L'année peut être déterminée d'après la chronique. Les chrétiens ont dû être arrêtés très peu de temps après la mort de Cyprien, qui intervient fréquemment dans le récit, et dont le successeur, au moment de leur martyre, n'était pas encore élu[3]. Cyprien ayant été exécuté le 14 septembre 258, on est amené à placer l'arrestation de Montanus et de ses compagnons dans l'automne de 258. Ils restèrent plusieurs mois en prison[4], et furent martyrisés vers le milieu de l'année suivante, les 23-25 mai 259.

Depuis les travaux de Tillemont et de Ruinart[5], on s'accordait à considérer cette relation comme l'une des plus certainement authentiques. Cependant, de nos jours, l'authenticité en a été mise en doute[6]. D'après quelques détails, dont l'importance a été démesurément grossie, on a prétendu que la *Passio Montani* était l'œuvre d'un faussaire, qui avait copié notamment la *Passio Perpetuae*. Sans doute, on relève de curieuses coïncidences entre quelques passages des deux relations, par exemple dans la description des souffrances des prisonniers[7], dans le récit de deux ou trois visions[8]. Et l'on a tout lieu d'admettre, chez les rédacteurs de la chronique la plus récente, sinon des emprunts systématiques, du moins des réminiscences. La chose s'explique d'elle-même. Aux jours anniversaires, on lisait publiquement, dans les assemblées des chrétiens, les *Actes* des anciens martyrs; rien d'étonnant à ce que des fidèles, placés à leur tour dans les mêmes conditions, se soient souvenus de leurs devanciers, et que, l'imagination aidant, on trouve dans leurs visions quelques traits de visions antérieures. On constaterait aisément

1) « X K(alendas) jun(ias) ss. Luci et Montani. — VIII K(alendas) jun(ias) s. Flaviani. » (*Kalendarium Carthaginense.*)

2) *Martyrol. Hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. LXX. — Deux des noms sont altérés dans ce Martyrologe, où on lit *Montanae* et *Fabiani*; mais l'identification est certaine.

3) *Passio Montani*, 11; 13; 21; 23.

4) *Ibid.*, 12.

5) Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. IV, p. 206; Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 230.

6) Harris and Gifford, *The Acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas* (London, 1890), p. 26 et suiv.; Franchi de' Cavalieri, *Gli atti dei ss. Montano, Lucio e compagni* (Rome, 1898).

7) *Passio Montani*, 4 et 6. Cf. *Passio Perpetuae*, 3.

8) *Passio Montani*, 8 et 11. Cf. *Passio Perpetuae*, 7-8; 13.

des coïncidences analogues entre bien d'autres relations également originales. On n'en saurait ici rien conclure contre l'authenticité du document; d'autant mieux que les rencontres portent sur quelques détails secondaires, et que les deux récits, pour le reste, sont très différents.

On a insisté particulièrement sur une singulière coïncidence historique. Il est question, dans la *Passio Perpetuae*, d'un procurateur qui gouverne l'Afrique par intérim, après la mort du proconsul en charge[1]. Or le même fait se retrouve dans la *Passio Montani* : « Aussitôt, disent les martyrs, le même jour, on nous traîna devant le Procurateur, qui remplaçait dans ses fonctions le défunt Proconsul[2]. »

La rencontre est assurément curieuse ; et, à première vue, elle est de nature à faire naître quelque soupçon. Cependant, sur ce point précis, nous avons une preuve indirecte, et décisive, de la bonne foi du rédacteur. Le procès-verbal du martyre de Cyprien nous apprend que Galerius Maximus, proconsul d'Afrique pour l'année 258-259, est mort en fonctions peu de jours après l'évêque de Carthage, c'est-à-dire peu après le 14 septembre 258[3]. Il y a donc eu un long intérim, pendant lequel l'Afrique, suivant la coutume, a été gouvernée par un procurateur[4]. On voit que la mention d'un procurateur dans la *Passio Montani* est un argument de plus en faveur de l'authenticité. Et l'exactitude de ce fait historique, par contre-coup, explique certains détails du récit : l'intervention successive de trois gouverneurs, les longs mois de prison, le triple interrogatoire[5]. Galerius Maximus meurt avant d'avoir réglé le sort des prisonniers; le procurateur intérimaire n'ose prendre sur lui de prononcer des sentences capitales ; et il réserve l'affaire pour la laisser trancher par le proconsul de l'année suivante. Notons enfin que cet épisode des Fastes proconsulaires justifie pleinement les conclusions indiquées plus haut pour la date du martyre.

En réalité, il n'y a aucune raison de douter de l'entière authenticité de la relation. Les rencontres accidentelles avec la *Passio Perpetuae* s'expliquent aisément par d'involontaires réminiscences des prisonniers. Toutes les données du récit s'accordent avec les faits historiques connus, avec les clauses des édits de Valérien. La narration est même d'une remarquable sobriété

1) *Passio Perpetuae*, 6.
2) *Passio Montani*, 6.
3) « Post paucos autem dies Galerius Maximus proconsul decessit. » (*Acta proconsularia Cypriani*, 5.)
4) Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 288-289.
5) *Passio Montani*, 4 : 6 ; 12.

dans les scènes qui séduisent ordinairement les faussaires ; elle ne renferme que des indications sommaires sur les interrogatoires[1], et presque rien sur les tortures ou sur le supplice[2]. C'est justement l'un des traits où l'on reconnaît le plus sûrement les récits authentiques.

La *Passio Montani* se compose de deux parties très distinctes, mais dont la juxtaposition s'explique d'elle-même : une lettre des martyrs[3], et une chronique proprement dite[4].

La première partie est une véritable lettre, avec les salutations d'usage[5], adressée à la communauté par les confesseurs. Elle a été rédigée par eux, ou en leur nom, dans les premiers temps de leur séjour en prison, c'est-à-dire vers la fin de 258[6]. Elle a été écrite dans une pensée d'édification, comme les martyrs l'exposent eux-mêmes : « Cette affection, disent-ils, ce devoir, nous a poussés à vous adresser cette lettre, pour laisser à nos frères à venir un fidèle témoignage de la grandeur de Dieu, le souvenir des peines et des épreuves subies par nous pour le Seigneur[7]. » Plus loin, les prisonniers exhortent les chrétiens à la charité[8]. Cependant, ils n'abusent pas du sermon ; le plus souvent, ils se contentent de laisser parler les faits. Ils racontent simplement leur arrestation[9] et les incidents de leur captivité, leurs souffrances et leurs consolations[10], la mort de quelques-uns de leurs compagnons[11], leur interrogatoire par le procurateur[12], leur bonne entente un instant compromise par une querelle[13].

Ils décrivent surtout avec complaisance les visions qu'avaient eues plusieurs d'entre eux. Renus avait vu défiler un groupe d'hommes conduits au supplice, et qui étaient précédés chacun d'une lampe ; parmi ces condamnés étaient Montanus et ses compagnons ; une voix les appela, et leur lampe s'avança devant eux ; ce qui donna confiance à tous[14]. Le prêtre Victor raconta que, la nuit, un jeune homme au visage resplendissant était entré dans le cachot, avait cherché vainement à en faire sortir les prisonniers, puis s'était retiré en promettant de les secourir[15]. Quartillosa venait d'apprendre le martyre des siens : elle reçut en songe la visite de son fils, puis d'un jeune homme de haute taille qui

1) *Passio Montani*, 6; 12; 18; 20.
2) *Ibid.*, 15; 23.
3) *Ibid.*, 1-11.
4) *Ibid.*, 12-23.
5) *Ibid.*, 1 et 11.
6) *Ibid.*, 12.
7) *Ibid.*, 1.
8) *Ibid.*, 10.
9) *Ibid.*, 2-3.
10) *Ibid.*, 4; 6; 9.
11) *Ibid.*, 2.
12) *Ibid.*, 6.
13) *Ibid.*, 10-11.
14) *Ibid.*, 5.
15) *Ibid.*, 7.

portait deux coupes de lait, où les confesseurs purent boire sans jamais les épuiser[1]. — La plus curieuse et la plus originale de ces visions est celle de Montanus. Il avait eu une vive discussion avec Julianus au sujet d'une femme peu recommandable qui par surprise s'était fait réintégrer dans la communauté. Depuis leur querelle, les deux chrétiens gardaient en face l'un de l'autre une attitude défiante. Une nuit, Montanus vit entrer des centurions. Ceux-ci conduisirent les prisonniers, vêtus de blanc, dans une vaste plaine, où Cyprien et Lucius vinrent à leur rencontre. Montanus s'aperçut alors qu'il avait des taches sur la poitrine : il comprit ce que signifiaient ces taches, et, au réveil, il se réconcilia franchement avec Julianus[2].

Ces visions peignent l'état d'esprit des prisonniers : l'attente mystique du martyre, la préoccupation de s'y préparer et de s'en rendre dignes. La lettre nous renseigne aussi sur le régime des prisons. Les cachots sont horribles, comme ils l'étaient partout alors; mais les souffrances des détenus viennent surtout de la rapacité de ces gardiens avares qui les laissent presque mourir de faim[3]. D'autre part, les chrétiens ont toute liberté de communiquer et converser entre eux ; ils reçoivent fréquemment des visites de leurs frères du dehors[4], même les secours envoyés par le clergé[5]; arrêtés pour le seul crime d'être chrétiens, ils peuvent cependant communier dans leur cachot. Ces complaisances de l'autorité s'expliquent surtout, peut-être, par la négligence ou la vénalité des geôliers, comme une partie des rigueurs du régime par leur cupidité ou leur avarice; il n'y en a pas moins une singulière contradiction, un mélange inattendu de cruauté et d'indulgence. Ces détails matériels nous étaient connus, d'ailleurs, par d'autres relations ou divers documents du temps[6]; mais il est intéressant d'en voir ici confirmer l'exactitude par les prisonniers eux-mêmes.

Cette curieuse lettre, écrite au nom de tous les confesseurs, a été rédigée sans doute par Flavianus. C'est Flavianus, en effet, qui a suggéré à l'auteur de la deuxième partie, de la chronique proprement dite, l'idée de continuer la relation. Le rédacteur du document nous en avertit dès ses premiers mots : « Voilà, dit-il, ce que tous avaient écrit ensemble de leur prison. Mais il était nécessaire de réunir dans un récit complet tous les *Actes* des

1) *Passio Montani*, 8.
2) *Ibid.*, 11.
3) *Ibid.*, 6.
4) *Ibid.*, 4.
5) *Ibid.*, 9.
6) Saint Cyprien, *Epist.* 12, 1 ; 14, 2 ; 22, 2 ; etc.

bienheureux martyrs. De plus, ceux-ci, par modestie, n'avaient pas tout dit sur leur compte. Enfin, Flavianus nous a confié personnellement cette mission, d'ajouter tout ce qui manquait à la lettre. Voilà pourquoi, nécessairement, nous avons ajouté le reste[1]. » C'est le jour même de sa mort que Flavianus invita le futur chroniqueur à se charger de cette tâche. Il se rendait au lieu du supplice, en racontant ses visions, quand il pria l'un des assistants de compléter les *Actes* et d'y noter ce qu'il entendait[2].

Le chroniqueur s'est acquitté en conscience de cette pieuse mission. Il reprend le récit plusieurs mois après le moment où avait été écrite la lettre des martyrs. Dans l'intervalle, les confesseurs étaient restés en prison, où ils continuaient à souffrir de la faim et de la soif[3]. Le narrateur rappelle d'un mot ces longues souffrances, pour arriver aussitôt à l'objet de la chronique : les circonstances du martyre proprement dit.

Il conte d'abord les incidents de cette journée mémorable du 23 mai 259, où succombèrent Montanus, Lucius, Julianus et Victoricus[4]. Après des mois d'attente, les prisonniers subirent un nouvel interrogatoire devant le proconsul. Ils confessèrent vaillamment leur foi ; sauf Flavianus, qu'on renvoya au cachot, ils furent condamnés à mort[5]. On les conduisit directement au lieu du supplice. La foule les suivit : une foule composée de païens, qui observaient curieusement l'attitude des martyrs, et de fidèles, qui recueillaient avidement leurs moindres mots. Lucius, Victoricus et Julianus semblaient vouloir se dérober à ces curiosités indiscrètes. Ils marchaient le plus souvent en silence, laissant échapper seulement, de loin en loin, quelques paroles édifiantes, des allusions à des textes sacrés. A ceux qui lui criaient : « Souviens-toi de nous », Lucius répondait modestement : « Vous aussi, souvenez-vous de moi[6]. » — Au contraire, Montanus ne cessait de haranguer la foule. Il prêchait contre l'idolâtrie, contre les hérétiques dont il attaquait l'orgueil et l'obstination, contre les apostats dont il blâmait la coupable impatience, et à qui il rappelait la nécessité d'une pénitence sévère. Il recommandait aux fidèles l'obéissance, aux chefs de l'Église la concorde[7]. Au moment de recevoir le coup mortel, il songea à l'ami resté en prison, et pria Dieu pour lui ; il demanda que Flavianus rejoignît ses compagnons dans trois jours.

1) *Passio Montani*, 12.
2) *Ibid.*, 21.
3) *Ibid.*, 12.
4) *Ibid.*, 12-15.
5) *Ibid.*, 12.
6) *Ibid.*, 13.
7) *Ibid.*, 14.

Sûr d'être exaucé, il déchira le bandeau qui couvrait ses yeux, et il en remit la moitié aux fidèles pour Flavianus ; il recommanda aussi de réserver pour cet ami une place au cimetière entre les tombes des nouveaux martyrs [1].

Comme le remarque le chroniqueur [2], le vœu suprême de Montanus a été pleinement exaucé : le surlendemain, Flavianus devait rejoindre ses compagnons. — Toute la fin de la relation est consacrée à ce personnage [3]. Évidemment, le rédacteur s'intéressait à lui plus qu'à tous les autres. Il disait au début : « De Flavianus, je parlerai ensuite plus en détail [4]. » Il a tenu sa promesse : il a noté avec soin les moindres paroles du martyr et tous les incidents de ses derniers jours.

D'après la relation, Flavianus était évidemment un lettré, sans doute un ancien rhéteur; il s'était récemment converti au christianisme, et était devenu diacre [5]. Malgré cette conversion, il était resté populaire dans le monde des écoles. C'est ce que prouvent deux ou trois scènes touchantes. Ses anciens élèves et ses admirateurs, à plusieurs reprises, s'efforcèrent de le sauver. Ils intervinrent une première fois, le jour de la condamnation de Montanus et des autres prisonniers, en soulevant devant le tribunal une question préjudicielle; ils affirmèrent au proconsul que Flavianus n'était pas diacre, comme il le prétendait, et que par conséquent il ne tombait pas sous le coup de l'édit impérial [6]. Ils réussirent ainsi à séparer leur maître des autres prévenus; ils obtinrent pour lui, et malgré lui, le renvoi de son procès, pour supplément d'enquête. Ils renouvelèrent leur tentative au dernier interrogatoire, le surlendemain. Cette fois, ils s'adressèrent d'abord à Flavianus : « Renonce donc à ton obstination, lui disaient-ils; commence par sacrifier, tu feras après ce que tu voudras. C'est folie de courir au devant de la mort, et d'avoir peur de vivre [7]. » En entendant ces paroles, qui réveillaient en lui de vieux souvenirs et qui attestaient tant de sympathie, le maître ne pouvait se défendre de quelque émotion. Il remerciait ses disciples de leur affection. Mais, à son tour, il cherchait à les gagner par un nouvel enseignement : « Mieux vaut, disait-il, sauver la liberté de sa conscience, que d'adorer des pierres. Il n'y a qu'un Dieu, celui qui a tout créé; c'est lui seul que nous devons adorer... Alors même qu'on nous tue, nous vivons; ce

1) *Passio Montani*, 15.
2) *Ibid.*, 15.
3) *Ibid.*, 16-23.
4) *Ibid.*, 12.
5) *Ibid.*, 20.
6) *Ibid.*, 12.
7) *Ibid.*, 19.

n'est pas la mort qui triomphe de nous, c'est nous qui triomphons de la mort. Et vous-mêmes, si vous voulez connaître la vérité, vous devez vous faire chrétiens[1]. » En dépit de tout, les amis de Flavianus s'obstinèrent; après avoir menti pour le sauver, ils allèrent jusqu'à commettre des faux.

En attendant, ces démarches tentées auprès de lui, ou en sa faveur, avaient pour résultat principal de donner plus d'éclat à son martyre. L'intervention de ces jeunes gens, leurs affirmations, et aussi, nous dit-on, le « suffrage du peuple »[2], avaient décidé le gouverneur à ajourner sa sentence. Le jour de l'exécution de Montanus, Flavianus avait été reconduit en prison[3]. En se voyant séparé de ses compagnons, il éprouva une vive déception, mais il se soumit sans récriminer; et, faisant allusion à un verset des *Proverbes* : « Le cœur du Roi, dit-il, est dans la main de Dieu. Pourquoi m'affliger? ou pourquoi m'irriter contre un homme, dont les décisions sont dictées d'en haut[4]? » Pour consoler sa mère, qui se désolait héroïquement de ce retard, il ajoutait : « Tu sais, ma mère bien-aimée, combien j'ai toujours souhaité le bonheur de confesser Dieu, combien j'ai désiré jouir du martyre, porter des chaînes, et combien l'accomplissement de ce désir a été souvent différé. Si donc j'ai obtenu le bonheur souhaité, nous devons nous glorifier, au lieu de nous affliger[5]. » Comme il allait rentrer dans la prison, la porte sembla résister; elle ne céda qu'à l'effort des soldats. Dans cet incident vulgaire, on vit un avertissement divin; on en conclut que le martyre ne tarderait guère[6].

Le surlendemain, Flavianus comparut de nouveau devant le tribunal du proconsul[7]. Là, il eut à se défendre, non plus seulement contre les sollicitations de ses élèves et de ses amis[8], mais contre un ingénieux stratagème, dont le juge lui-même paraît avoir été quelque peu complice[9]. On avait résolu de sauver Flavianus malgré lui, dût-on le convaincre de mensonge. Un centurion produisit un certificat, attestant que l'accusé n'était pas diacre, et que par suite il devait être remis en liberté. Alors, un étrange dialogue s'engagea entre le juge, le prévenu, et même le public. Le proconsul demanda à Flavianus pourquoi il avait faussement prétendu être diacre. — « Je le suis », répondit le

1) *Passio Montani*, 19.
2) *Ibid.*, 15.
3) *Ibid.*, 12 et 16.
4) *Ibid.*, 12.
5) *Ibid.*, 16.
6) *Ibid.*, 17.
7) *Ibid.*, 18-20.
8) *Ibid.*, 19.
9) *Ibid.*, 20.

chrétien. Et, comme on lui montrait le certificat : « Peux-tu croire, s'écria-t-il, que je t'aie trompé, et que l'auteur de ce faux certificat ait dit vrai? » — « Tu mens! » hurlait la foule. Et, sur de nouvelles questions du juge : « Quel intérêt aurais-je à mentir? » répondait Flavianus. — Vaincu par tant d'héroïsme, le proconsul dut se résigner à prononcer la sentence de mort[1].

Tout radieux, Flavianus s'achemina à son tour vers le lieu du supplice. La foule se pressait autour de lui. Tout en marchant, il s'entretenait tranquillement avec des fidèles, avec des prêtres, avec ses disciples païens. C'est alors qu'il conta ses visions, pour l'édification de tous, surtout pour l'instruction de celui des assistants qui devait être son chroniqueur. La première de ces visions s'était produite peu de temps après le martyre de Cyprien. L'évêque de Carthage apparut à Flavianus, qui lui demanda si le coup était douloureux. « Notre chair ne souffre plus, répondit le saint, quand l'âme est au ciel. » Une autre vision suivit de près l'exécution de l'évêque Successus. Celui-ci se présenta tout rayonnant, et dit à Flavianus : « Je viens t'annoncer que tu souffriras. » Flavianus crut alors que des soldats l'emmenaient dans un lieu où il aperçut de nombreux chrétiens; il entendit prononcer sa sentence, tandis que sa mère s'écriait : « Gloire à Dieu! car jamais personne n'a souffert si glorieusement le martyre. » Enfin, Flavianus avait eu une dernière vision après le supplice de Montanus. Un homme lui était apparu, et lui avait dit : « Pourquoi t'affliger? Deux fois déjà, tu as confessé Dieu; demain, tu seras martyr par le glaive[2]. »

Tandis que Flavianus racontait ses merveilleuses apparitions, une multitude de curieux le serraient de près. A ce moment, survint une pluie, qui écarta tous les profanes. Le confesseur ne vit plus autour de lui que des fidèles. Il profita de l'occasion pour leur faire ses adieux; il leur donna le baiser de paix, puis monta sur un tertre, d'où il pût être entendu de tous. Il leur prêcha la concorde, l'obéissance, la charité : « Mes très chers frères, disait-il, vous aurez en vous la paix, si vous respectez la paix de l'Église, si vous restez unis dans la charité. Ne pensez pas que mes paroles soient vaines; car Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même a dit, peu avant sa Passion : Ma volonté est que vous vous aimiez les uns les autres. » En terminant, il songea que la communauté de Carthage allait bientôt élire un évêque, pour remplacer Cyprien; et il recommanda aux fidèles la candi-

1) *Passio Montani*, 20. 2) *Ibid.*, 21.

dature du prêtre Lucianus. — Puis, il redescendit de son tertre, gagna le lieu de l'exécution, noua autour de sa tête le bandeau légué par Montanus, s'agenouilla, et pria, en attendant le coup de mort[1].

Telle est cette chronique originale, dont la composition est un peu flottante, mais qui renferme tant de belles pages et de scènes curieuses. On y trouve une peinture saisissante d'un petit coin de la société chrétienne au IIIe siècle, l'histoire héroïque et touchante d'un de ces groupes de fidèles qui vivaient dans l'espérance du martyre. Comme on l'a vu, la relation est, en partie, l'œuvre des confesseurs eux-mêmes, en partie, l'œuvre d'un témoin oculaire. D'où la précision des renseignements sur la vie des prisonniers, sur leurs visions et leurs discours, sur les circonstances de leur supplice. C'est ce qui fait la valeur historique de la *Passio Montani*. Ici, pas plus que dans la *Passio Jacobi*, on ne trouve de déclamations contre la cruauté des persécuteurs. Les souffrances des confesseurs sont décrites simplement; et leur héroïsme éclate surtout dans les faits. La sincérité du chroniqueur est visible jusque dans les discours un peu solennels de Montanus et de Flavianus; si ces deux martyrs parlent volontiers, c'est pour exhorter leurs frères, non pour injurier les païens ou défier les magistrats. Ajoutons que tous les détails du récit s'accordent avec les faits historiques connus. Enfin, la *Passio Montani* peint à merveille l'état des esprits à Carthage après le second édit de Valérien. La plupart des fidèles, animés par l'exemple de Cyprien, ne rêvent plus que martyre. La foule des païens suit avec plus de curiosité que de passion les péripéties du drame[2]; elle laisse même voir, à certains moments, une véritable sympathie pour quelques-uns des chrétiens[3]. L'histoire des derniers jours de Flavianus est surtout caractéristique. La nouvelle du danger qu'il court cause une profonde émotion dans le cercle des lettrés et des gens d'école[4]. On met tout en œuvre pour le tirer d'affaire; un officier intervient en sa faveur; le proconsul même a pour lui de singuliers ménagements, et fait semblant de prendre au sérieux le faux certificat qui assurerait l'acquittement du prévenu en respectant les apparences de la légalité[5]. Rien n'est plus touchant, et sans doute plus vrai, historiquement, que cet étrange procès d'un chrétien, où de généreux païens s'efforcent par tous les moyens de sauver un ami, un

1) *Passio Montani*, 22-23.
2) *Ibid.*, 13; 22.
3) *Ibid.*, 15.
4) *Ibid.*, 12; 19.
5) *Ibid.*, 19-20.

homme de leur monde, et où l'héroïsme tranquille de l'accusé déjoue les ruses de ses partisans, en contraignant le juge à frapper.

Cependant, malgré toute l'exactitude du chroniqueur et la vraisemblance historique du récit, la *Passio Montani* n'a rien de la naïveté populaire de la *Passio Jacobi*. Elle est, évidemment, l'œuvre de gens instruits. La première partie est un sermon en forme de lettre[1]; on y relève même parfois un peu d'emphase, dans les apostrophes aux fidèles[2]. Les réminiscences de la *Passio Perpetuae* trahissent aussi la main d'un clerc lettré ; et ce clerc, nous l'avons dit, c'est probablement Flavianus lui-même. La seconde partie a bien l'allure d'une chronique; mais l'auteur est visiblement préoccupé de mettre en relief les traits édifiants, surtout les discours de Flavianus et de Montanus. Ces deux personnages, malgré l'ardeur de leur foi, ont une attitude un peu théâtrale; ils saisissent avec empressement toutes les occasions de haranguer, de conter leurs visions, pour être sûrs qu'elles figureront dans la relation. Ils parlent bien; mais, pour des martyrs, ils parlent trop. En face du bourreau, ils restent des rhéteurs, ils continuent de prêcher ou d'enseigner. Ce n'est pas ainsi qu'était mort leur maître, le grand évêque de Carthage.

S'ils n'ont pas su imiter le bel exemple donné par Cyprien au dernier jour de sa vie — le silence dans l'héroïsme —, ils n'en ont pas moins largement profité de ses leçons. Le souvenir et l'action littéraire du maître sont marqués très nettement en beaucoup d'endroits de la relation. Cyprien joue un rôle important dans les visions; il apparaît également à Montanus et à Flavianus[3]. Sa grande figure domine tout le drame; on nous dit que ses disciples étaient nombreux dans le cortège des curieux qui accompagnaient les condamnés, « en raison de la religion et de la foi, qu'ils avaient apprises à l'école de Cyprien »[4]. Notons encore que la dernière pensée de Flavianus est pour son évêque, puisqu'il se préoccupe de lui trouver un successeur digne de lui[5]. Par leurs discours mêmes, les deux orateurs martyrs montrent qu'ils l'avaient beaucoup lu ou entendu. Son influence se reconnaît jusque dans le détail du récit, dans le tour des idées ou des expressions. Comme leurs principaux héros, les deux rédacteurs de la chronique sont des admirateurs et des disciples de Cyprien.

1) *Passio Montani*, 1 ; 10-11.
2) *Ibid.*, 4 et 10.
3) *Ibid.*, 11 et 21.
4) *Ibid.*, 13.
5) *Ibid.*, 23.

V

Documents relatifs au martyre de saint Cyprien. — Les *Acta proconsularia.* — Éléments divers dont ils se composent. — Caractère de cette relation. — La *Vita Cypriani.* — Ce que nous savons sur l'auteur de cette biographie. — Le diacre Pontius. — Caractère de l'ouvrage. — Panégyrique de Cyprien. — Défauts et qualités du récit. — Rapports des deux relations.

Pour l'histoire religieuse ou littéraire du temps, les plus précieux de tous ces documents martyrologiques sont naturellement ceux qui se rapportent au martyre de saint Cyprien. Il ne s'agit plus ici de victimes obscures et inconnues, mais de l'évêque de Carthage, chef de toute l'Église d'Afrique. Grâce au témoignage de deux contemporains, qui étaient des témoins oculaires, nous connaissons avec une remarquable précision les préliminaires et les circonstances de son martyre. De plus, en ce qui concerne les préliminaires, nous pouvons contrôler l'exactitude de certains détails à l'aide de trois lettres écrites par Cyprien lui-même dans les derniers temps de sa vie : la lettre aux confesseurs numides, pendant l'exil de Curubis[1]; la lettre à l'évêque Successus, où sont mentionnées les clauses du second édit de Valérien et la mort du pape Xystus[2]; enfin, la lettre adressée au clergé de Carthage très peu de temps avant le martyre[3]. La comparaison des deux relations avec ces lettres, et entre elles, est fort instructive; comme nous le verrons, elle prouve qu'on peut se fier aux récits des deux chroniqueurs.

Ces deux récits présentent, d'ailleurs, le plus frappant contraste. L'un, connu sous le nom d'*Actes proconsulaires*, est un simple procès-verbal, rempli de faits, sans une phrase. L'autre, qu'on appelle ordinairement *Vie de Cyprien*, est un véritable panégyrique, dans le goût des rhéteurs du temps[4].

Les *Acta proconsularia*[5] sont, évidemment, un document of-

1) Saint Cyprien, *Epist.* 76.

2) *Ibid.*, 80.

3) *Ibid.*, 81.

4) Il n'y a pas à tenir compte d'une troisième relation, intitulée *Passio sanctorum Cornelii et Cypriani*, qui est certainement apocryphe; elle a été composée dans les premiers siècles du Moyen-Age, surtout à l'aide des *Acta* authentiques et des œuvres de Cyprien; des manuscrits l'attribuent à Hilduin. Cf. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 198; *Martyrol.* d'Adon, XVIII Kal. Octobr. (*Patrol. lat.* de Migne, t. CXXIII, p. 355-356); Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. xcvi et 150 sq.; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 652 et 714.

5) *Acta proconsularia Cypriani* (dans le *Cyprien* de Hartel, III, p. cx sqq. — Cf. *Acta Sanctor.*, septembr., t. IV, p. 332 sqq.; Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1713, p. 216-218).

ficiel, presque liturgique, de l'Eglise de Carthage ; une de ces brèves relations, en style lapidaire, qu'on lisait dans les réunions des fidèles à l'anniversaire des martyrs. Ils ne contiennent qu'une sèche énumération de faits. Le 30 août 257, Cyprien subit un interrogatoire devant le proconsul Paternus, et est condamné à l'exil[1]. Après un séjour d'une année à Curubis, il est rappelé à Carthage par le proconsul Galerius Maximus ; il est arrêté par deux officiers, le 13 septembre 258, et passe la nuit chez l'un d'eux[2]. Le lendemain, 14 septembre, il est traduit devant le gouverneur, pour un dernier interrogatoire[3] ; il est condamné à mort[4], et décapité le même jour[5].

Tel est, en quelques mots, le contenu du document. On n'en a jamais mis en doute la parfaite authenticité. On s'accorde à le considérer comme l'un des récits martyrologiques les plus dignes de foi, les plus purs de toute altération, même comme le type par excellence de cette classe de documents. Nous n'y voulons pas contredire. Encore faut-il s'entendre sur le caractère de cette authenticité.

Notons d'abord que, pour tout le détail des faits, le rédacteur mérite une entière confiance. On ne saurait aujourd'hui le prendre en défaut sur aucun point, avec les éléments d'information dont nous disposons. La date qu'il assigne au martyre de Cyprien est celle que donnent le vieux Calendrier carthaginois[6] et les autres martyrologes[7]. Toutes les circonstances du récit s'accordent avec ce que nous savons, d'autre part, sur l'exil à Curubis[8], sur le retour à Carthage et l'arrestation[9], sur la procédure du second interrogatoire[10], sur la sentence du proconsul[11], sur le martyre[12]. On constate seulement, dans la relation, quelques lacunes d'importance secondaire. Par exemple, le rédacteur des *Acta* ne dit point que le gouverneur était absent lors du retour de l'évêque à Carthage, que Cyprien avait été mandé à Utique, et qu'il s'était alors caché dans la crainte

1) *Acta proconsularia Cypriani*, 1.
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 3.
4) *Ibid.*, 4.
5) *Ibid.*, 5-6.
6) « XVIII K(alendas) Oct(obres) s. Cypriani episcopi et martyris Carthag(inensis). » (*Kalendarium Carthaginense.*)
7) *Depositio martyrum*, éd. Mommsen (*Monumenta Germaniae historica. — Auctor. antiq.*, IX, 1, p. 72); *Martyrol. Hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. LXXI. — Cf. *Acta Sanctor.*, septembr., t. IV, p. 191 sqq.
8) *Acta proconsularia Cypriani*, 1-2. — Cf. Pontius, *Vita Cypriani*, 12 ; saint Cyprien, *Epist.* 76, 1 ; 77, 2.
9) *Acta Cypriani*, 2. — Cf. *Epist.* 81 ; *Vita Cypriani*, 15-16.
10) *Acta Cypriani*, 3. — Cf. *Epist.* 80, 1.
11) *Acta Cypriani*, 4. — Cf. *Vita Cypriani*, 17.
12) *Acta Cypriani*, 5. — Cf. *Vita Cypriani*, 18.

d'être martyrisé hors de sa ville épiscopale[1]. Ce ne sont là que de légères omissions. En somme, on ne peut convaincre les *Acta* d'erreur; et l'on ne peut douter que le rédacteur soit un contemporain, fort bien renseigné.

L'ancienneté de certaines parties du document nous est d'ailleurs attestée. Vers la fin de 257, les confesseurs des mines de Sigus, en Numidie, connaissaient déjà le procès-verbal de l'interrogatoire subi devant le proconsul Paternus le 30 août de cette année; car ils écrivaient à Cyprien lui-même: « Comme un bon et vrai maître, tu nous as appris ce que nous, tes disciples, nous devions dire devant le gouverneur; le premier, tu l'as proclamé dans les *Acta* du proconsul[2]. » Et le biographe de Cyprien, un peu plus tard, faisait allusion au même document: « Ce que l'évêque de Dieu, dit-il, a répondu à l'interrogatoire du proconsul, les *Acta* sont là qui le rapportent. Il est ensuite banni de la cité... »[3]. Le même biographe, dans un passage où il commente la sentence capitale prononcée l'année suivante par le proconsul Galerius Maximus, se réfère à un texte identique au texte de notre procès-verbal[4].

Enfin, il est certain que, dès le IV[e] siècle, la relation avait la forme actuelle. A plusieurs reprises, saint Augustin cite, en les expliquant, divers passages des *Acta*. Dans son traité *Contre Gaudentius*, il mentionne une des réponses faites par Cyprien lors de son premier interrogatoire[5]. Dans un sermon prononcé « pour l'anniversaire du martyr Cyprien[6] », il étudie en détail, d'après les *Acta*, l'attitude de l'évêque pendant les deux derniers jours de sa vie. Tour à tour, il le montre enfermé dans sa villa[7], puis arrêté par les deux officiers[8], conduit ensuite chez l'un d'eux, et, dans la foule des chrétiens qui se pressent devant la porte, se préoccupant du sort des vierges[9]; enfin, il le suit au tribunal du proconsul, commente l'interrogatoire[10] et la sentence[11]. Pour chacune des étapes du martyre, Augustin reproduit des phrases des *Acta*, presque toujours textuellement; et ses citations se rapportent à presque toutes les parties du récit. On peut donc affirmer qu'il avait entre les mains un texte de la

1) Saint Cyprien, *Epist.* 81.
2) *Ibid.*, 77, 2. — Cf. 78, 1.
3) Pontius, *Vita Cypriani*, 11.
4) *Ibid.*, 17. — Cf. *Acta Cypriani*, 4.
5) Saint Augustin, *Contra Gaudent.*, I, 31 (40). — Cf. *Acta Cypriani*, 1.
6) « *In natali Cypriani martyris* » (saint Augustin, *Sermo* 309. Migne).
7) *Sermo* 309, 1. — Cf. *Acta Cypriani*, 2.
8) *Sermo* 309, 2. — Cf. *Acta Cypriani*, 2
9) *Sermo* 309, 2. — Cf. *Acta Cypriani*, 2.
10) *Sermo* 309, 3-4. — Cf. *Acta Cypriani*, 3.
11) *Sermo* 309, 4. — Cf. *Acta Cypriani*, 4

relation identique au nôtre[1]. C'était déjà pour lui, d'après la façon dont il en parle, un document consacré, donc ancien. Les *Acta* doivent remonter au IIIe siècle, et la rédaction définitive a dû suivre de près la mort de Cyprien.

On ne saurait donc douter de l'ancienneté des *Acta*, pas plus que de la scrupuleuse exactitude du rédacteur. En ce sens, l'authenticité du document est incontestable. Nos réserves portent seulement sur la manière dont il s'est constitué, sur l'origine des pièces diverses dont il se compose.

On considère ordinairement cette relation comme un document homogène, rédigé en une fois au lendemain du martyre. Il nous paraît cependant difficile d'y voir autre chose qu'une pieuse compilation, d'ailleurs presque contemporaine des événements, et formée presque entièrement de pièces authentiques, soudées ensemble pour les nécessités du culte.

Remarquons d'abord que le titre adopté par les éditeurs modernes est impropre. Ce nom d'*Acta proconsularia* ne convient qu'à deux parties du document, aux procès-verbaux des deux interrogatoires. En fait, la relation est généralement appelée dans les manuscrits *Passio Cypriani*[2]. Le titre moderne a sans doute pour origine une interprétation inexacte de deux textes cités plus haut. Les confesseurs numides et le biographe parlent, en effet, des *Acta proconsulis*[3]; mais, ce qu'ils désignent par là, c'est seulement la première partie du document, le procès-verbal de l'interrogatoire du 30 août 257, qui précéda l'exil de Cyprien. On a eu le tort d'étendre à toute la relation le nom qui s'appliquait seulement à l'une des parties.

En réalité, ces prétendus *Actes proconsulaires* se composent de trois documents distincts, et de quelques légères additions. Ces trois documents sont : 1° le procès-verbal de l'interrogatoire de 257[4]; 2° le procès-verbal de l'arrestation de Cyprien, et du second interrogatoire, en septembre 258[5]; 3° le récit du martyre proprement dit[6].

Le premier document, celui auquel se réfèrent les confesseurs

1) Cf. Le Blant, *Les Actes des martyrs* (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXX, 2e partie, p. 77-78). — Pourtant, dans ce même sermon 309, Augustin ne cite aucun passage de la dernière partie; ce qui peut faire supposer qu'il avait entre les mains un texte où manquait la notice sur le supplice proprement dit. Nous reviendrons plus loin sur cette question.

2) « Incipit passio ejusdem Cypriani... » (éd. Hartel, p. cx). — « Explicit passio Cypriani » (*ibid.*, p. cxiii).

3) Saint Cyprien, *Epist.* 77, 2; Pontius, *Vita Cypriani*, 11.

4) *Acta proconsularia Cypriani*, 1.

5) *Ibid.*, 2-4.

6) *Ibid.*, 5.

numides et le biographe, est certainement antérieur au reste de la relation, puisqu'il circulait en Numidie du vivant même de Cyprien [1]. Dans notre texte actuel, il forme encore un tout indépendant, et a conservé sa physionomie primitive. Comme toutes les pièces authentiques du même genre, il débute par l'indication de la date, de l'année et du jour, du lieu, des noms du magistrat et de l'accusé : « L'empereur Valérien étant consul pour la quatrième fois et Gallien pour la troisième, le 3 des calendes de septembre, à Carthage, dans son cabinet, le proconsul Paternus dit à l'évêque Cyprien... » [2]. Après ce court préambule sont simplement reproduites les questions et les réponses. Le proconsul [3] a mandé l'évêque en vertu d'une lettre reçue des empereurs, qui contenait une copie de l'édit. Il n'a d'autre souci que de se conformer à ses instructions; et il dirige en conséquence l'interrogatoire. Il adresse d'abord au prévenu la sommation d'usage ; par deux fois, Cyprien refuse de sacrifier. Le gouverneur lui annonce qu'il l'exile à Curubis. Il l'invite ensuite à livrer les noms des prêtres de Carthage; sur le refus de l'évêque, il n'insiste pas; mais il l'avertit en terminant que les chrétiens, sous peine de mort, ne pourront tenir aucune assemblée ni entrer dans leurs cimetières. — Et c'est tout. Pas un mot n'appartient au rédacteur. C'est, dans toute sa vérité objective, un compte-rendu, qu'on dirait sténographié, de la scène réelle. Ce procès-verbal a dû être rédigé le jour même ou au lendemain de l'interrogatoire, soit par un témoin, soit sur le récit de Cyprien.

Le second document inséré dans les *Acta* est postérieur d'au moins une année, puisqu'il contient le procès-verbal de l'arrestation de Cyprien le 13 septembre 258 [4], de son second interrogatoire et de sa condamnation le 14 septembre [5]. Cette pièce se compose elle-même de deux parties, d'ailleurs étroitement liées et de la même main : arrestation du 13, audience du 14. Suivant l'usage, le procès-verbal de l'arrestation commence encore par l'indication de la date et des circonstances : « Aux ides de septembre, sous le consulat de Tuscus et de Bassus, se présen-

1) Saint Cyprien, *Epist.* 77, 2. — Cf. 78, 1.

2) « Imperatore Valeriano quartum et Gallieno tertium consulibus, tertio Kalendarum Septembrium, Carthagine in secretario Paternus proconsul Cypriano episcopo dixit... » (*Acta proconsularia Cypriani*, 1).

3) Sur le proconsulat de Paternus, cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 286.

4) *Acta proconsularia Cypriani*, 2.

5) *Ibid.*, 3-4.

tèrent deux officiers..... »[1]. Ces officiers font monter l'évêque en voiture, le placent entre eux, et le conduisent à la résidence d'été du gouverneur. Celui-ci, en raison de sa mauvaise santé, renvoie l'affaire au lendemain. Cyprien passe la nuit dans la maison d'un des officiers, tandis que les chrétiens, jusqu'à l'aurore, en assiègent la porte. — Au début du procès-verbal de l'interrogatoire, la date est de nouveau mentionnée : « Le lendemain, le 18 des calendes d'octobre... »[2]. Le proconsul Galerius Maximus[3] se fait amener le prisonnier. Il établit, dans les formes légales, son identité. Puis, en vertu des instructions qu'il a reçues, sans doute par lettres de l'empereur[4], il invite Cyprien à sacrifier. L'évêque refuse à deux reprises. Alors, le proconsul consulte ses assesseurs ; et, à regret, conformément au second édit impérial, il prononce la sentence de mort[5].

Ici s'arrêtait ce second document, rédigé probablement le jour même par un des clercs qui accompagnaient Cyprien et qui assistaient à l'interrogatoire du 14 septembre 258. Ce procès-verbal, comme celui de 257, a d'abord circulé isolément. Nous venons de voir qu'il forme, lui aussi, un tout complet. Nous en trouvons d'ailleurs une preuve indirecte dans plusieurs manuscrits, où des copistes ont tenu à distinguer nettement le début de la relation définitive et le début du procès-verbal de 258[6]. Ainsi, le second document commençait par le récit de l'arrestation. Et il se terminait par le texte de la sentence du proconsul ; en effet, dans les mêmes manuscrits, la relation s'arrête brusquement après cette sentence[7].

Quant à la troisième pièce contenue dans les *Acta*, c'est une courte notice sur le supplice de Cyprien[8]. Elle était

1) « Idibus Septembris, Tusco et Basso consulibus, venerunt ad eum principes duo... » (*ibid.*, 2).

2) « Altera die, octava decima Kalendarum Octobrium... » (*ibid.*, 3).

3) Sur le proconsulat de Galerius Maximus, cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 287.

4) Saint Cyprien, *Epist.* 80, 1.

5) *Acta proconsularia Cypriani*, 4. — Cf. *Epist.* 80, 1.

6) On lit, en tête du document, cette note : « Ici commence la *Passio* du même Cyprien, depuis le jour où Cyprien a souffert le martyre (c'est-à-dire, depuis le début de son exil) ; mais le récit des circonstances du martyre est annoncé et marqué par ces mots : *Cum Cyprianus sanctus martyr electus a Deo de civitate Curubitana...*, etc. » (éd. Hartel, p. cx). Or, c'est précisément au milieu de cette phrase que commence, dans la relation actuelle, le procès-verbal de l'arrestation : « *Idibus Septembris Tusco et Basso consulibus...* » (*Acta Cypriani*, 2).

7) «... Et decretum ex tabella recitavit : Thascium Cyprianum gladio animadverti placet. *Explicit Passio Cypriani* » (éd. Hartel, p. cxiii). — Ici s'arrête également Augustin dans le sermon où il commente les *Acta Cypriani*. Cf. Augustin, *Sermo* 309, 4 (4).

8) *Acta proconsularia Cypriani*, 5.

indépendante du précédent procès-verbal, qui se terminait, nous l'avons vu, à la fin de l'audience du proconsul. Elle paraît avoir été rédigée après coup, et spécialement pour figurer dans la relation d'ensemble, pour y combler une lacune. Elle n'en a pas moins une grande valeur documentaire ; car elle est évidemment l'œuvre d'un homme très bien renseigné. Elle ne mentionne que des faits précis, des détails pris sur le vif. La toilette funèbre de Cyprien ; l'ordre de donner vingt-cinq pièces d'or au bourreau ; ces dévots qui étendent des linges sur le sol pour recueillir le sang du martyr ; ces deux clercs qui aident l'évêque à fixer le bandeau sur ses yeux ; ces doubles funérailles, cette procession qui à la lueur des flambeaux transporte de nuit le corps du saint à la sépulture définitive : ce sont là des détails qu'on n'invente pas. Cette notice sur les circonstances de l'exécution est, elle aussi, presque contemporaine des événements ; on y reconnaît la précision méticuleuse d'un témoin oculaire.

En dehors de ces trois documents, également authentiques et conservés intacts, on ne trouve dans les *Acta proconsularia* que des additions insignifiantes, destinées soit à relier les pièces originales, soit à les encadrer. Entre les deux procès-verbaux des interrogatoires, ont été insérées deux ou trois phrases sur l'exil de Cyprien et son retour à Carthage [1]. Quelques mots ont suffi pour rattacher la fin du second procès-verbal au début de la notice sur le martyre [2]. Après la notice, pour terminer suivant l'usage, on a rappelé la date de l'exécution [3], indiquée déjà dans le second document [4].

On s'explique dès lors comment s'est constituée la relation connue sous le nom impropre d'*Actes proconsulaires*. Pendant la persécution, conformément à la tradition ecclésiastique, et comme Cyprien lui-même l'avait recommandé à ses clercs [5], on se préoccupe seulement de noter les faits, à mesure qu'ils se produisent. Dès la fin de l'année 257, circule dans l'Afrique chrétienne, et jusqu'en Numidie, le procès-verbal de l'interrogatoire du 30 août [6]. L'année suivante, l'Église de Carthage fait rédiger un nouveau procès-verbal, celui de l'arrestation de son évêque

1) « Tunc Paternus proconsul jussit beatum Cyprianum episcopum in exsilium deportari... Et cum illic demoraretur, repente » (*ibid.*, 2).

2) « Post hanc vero sententiam turba fratrum dicebat.., et multa turba eum prosecuta est » (*ibid.*, 5).

3) « Passus est autem beatissimus Cyprianus martyr die octava decima Kalendarum Octobrium... Amen » (*ibid.*, 6).

4 « Die octava decima Kalendarum Octobrium... » (*ibid.*, 3).

5) Saint Cyprien, *Epist.* 12, 2.

6) *Ibid.*, 77, 2.

et de l'interrogatoire du 14 septembre 258. En outre, d'après la coutume, on note avec soin les circonstances du martyre. Un peu plus tard, une fois la paix religieuse rétablie, l'Église de Carthage veut avoir un récit d'ensemble, qu'on puisse lire périodiquement aux fidèles lors de l'anniversaire de Cyprien[1]. Un clerc se charge de composer cette relation à l'aide des documents qui existaient déjà. Il met bout à bout le procès-verbal de 257, celui de 258, et la notice sur le martyre ; sans y rien changer, il les relie par quelques phrases pour en former un récit suivi[2]. — D'où la physionomie complexe, et un peu déconcertante, de cette relation, qui est à la fois authentique et très hétérogène : authentique, puisqu'elle est presque contemporaine des faits, et se compose presque exclusivement de pièces originales ; hétérogène, puisqu'elle est une mosaïque de pièces primitivement distinctes et de date différente.

Comme on peut s'y attendre d'après l'origine et la destination liturgique du document, les *Acta Cypriani* n'ont rien d'une œuvre littéraire. Nulle part ne s'y trahit la personnalité de l'auteur, qui se contente d'énumérer les faits, de les consigner dans l'ordre où ils se sont produits, sans jamais songer à les mettre en relief ni en lumière. La narration est d'une simplicité enfantine et d'une extraordinaire sécheresse, mais aussi d'une étonnante précision. Toutes les circonstances des interrogatoires, de l'arrestation et du martyre, sont notées avec une exactitude rare. Prenons pour exemple les renseignements topographiques sur les allées et venues de Cyprien pendant les deux derniers jours de sa vie. Rappelé de Curubis après un exil d'une année, il est rentré à Carthage ; et, en attendant le jour fixé par Dieu, il se tient « dans ses jardins »[3], c'est-à-dire dans sa villa. Les officiers du proconsul viennent l'y arrêter, et l'emmènent en voiture au « Champ de Sextus », du côté de la Marsa, où

1) « *Modo legebatur Passio beati Cypriani.* Aure audiebamus, mente spectabamus, certantem videbamus... » (*Sermo* 14, 3 : *In Natali Cypriani martyris*, dans l'*Appendix* des sermons d'Augustin. — *Patrol. lat.* de Migne, tom. XLVI, p. 864).

2) Il a circulé probablement en Afrique des relations plus courtes qui comprenaient seulement les deux interrogatoires. C'est ce que semblent attester les manuscrits où manque la notice sur le martyre (cf. Hartel, p. CXIII). A la fin du IVe siècle, on lisait sans doute dans les églises de Carthage ou d'Hippone une rédaction incomplète de ce genre. En effet, dans le sermon où il paraphrase et cite très exactement les *Acta Cypriani*, saint Augustin commence à l'exil de Curubis, et il s'arrête brusquement à la sentence du proconsul : « Cum enim Galerius Maximus decretum ex libello recitasset : *Tascium Cyprianum gladio animadverti placet*, respondit ille : *Deo gratias* ! » (*Sermo* 309, 4, 6).

3) « In suis hortis manebat » (*Acta proconsularia Cypriani*, 2).

Galerius Maximus était en villégiature[1]. L'affaire étant renvoyée au lendemain, le prisonnier est ramené dans un autre quartier de Carthage, et interné pour la nuit chez un des officiers, « dans la rue appelée *Vicus Saturni*, entre la *Via Venerea* et la *Via Salutaria* »[2], c'est-à-dire dans la région du Forum et du Capitole. Le lendemain matin, la foule envahit les abords du « Champ de Sextus »[3], où l'on compte qu'aura lieu le procès. Mais le proconsul, sans doute pour déjouer les curiosités indiscrètes, fait comparaître l'accusé dans l'*Atrium Sauciolum*[4]. Après sa condamnation, Cyprien est conduit de nouveau au « Champ de Sextus »[5], où il subit le martyre. Son corps, déposé d'abord « dans le voisinage »[6], est ensuite porté de nuit « aux *areae* de Macrobius Candidianus le procurateur, qui sont situées sur la *Via Mappaliensis*, près des *Piscines* »[7], par conséquent aux environs du village actuel et des citernes de la Malga. — Grâce à toutes ces indications qu'elle nous fournit sur des rues, des quartiers et des cimetières de l'ancienne ville, cette relation se trouve être l'un des plus précieux documents que nous possédions pour l'étude topographique de la Carthage romaine. On peut juger par là de la précision des rédacteurs.

En outre, malgré toute la sécheresse du récit, en raison peut-être de cette sécheresse où transparaît la vérité des faits, cette série de procès-verbaux est d'une singulière éloquence. Plus l'écrivain s'est effacé, plus les choses parlent.

Dans le procès-verbal de 257, l'attitude des deux personnages en présence est rendue avec une vérité frappante. Le proconsul ne connaît que la lettre du récent édit. « A Carthage, dans son cabinet, le proconsul Paternus dit à l'évêque Cyprien : Les très saints empereurs Valérien et Gallien ont daigné m'adresser une lettre pour m'informer de leur volonté : ceux qui n'observent pas la religion romaine, doivent prendre part aux cérémonies romaines. En conséquence, j'ai fait une enquête sur ton nom : qu'as-tu à répondre[8]? » Pendant tout l'interrogatoire, chacune

1) « In *Sexti* perduxerunt, ubi idem Galerius Maximus proconsul bonae valitudinis recuperandae gratia secesserat » (*ibid.*, 2).

2) « In *vico* qui dicitur *Saturni* inter *Veneream* et *Salutariam* mansit » (*ibid.*, 2).

3) « Mane multa turba convenit ad *Sexti* » (*ibid.*, 3).

4) « Galerius Maximus proconsul eadem die Cyprianum sibi offerri praecepit in *Atrio Sauciolo* sedenti » (*ibid.*, 3).

5) « Cyprianus in *agrum Sexti* productus est » (*ibid.*, 5).

6) « In proximo » (*ibid.*, 5).

7) « Ad *areas Macrobii Candidiani* procuratoris, quae sunt in *Via Mappaliensi* juxta *Piscinas* » (*ibid.*, 5).

8) *Ibid.*, 1.

des questions ou des sommations du magistrat lui est comme imposée par les circonstances. Pas un mot inutile; pas une parole blessante pour l'accusé. Paternus était de cette race d'administrateurs pour qui rien n'existe en dehors du devoir professionnel et des instructions reçues : le décret impérial était pour lui ce qu'est le règlement pour un soldat, la loi pour un juge intègre.

Quant à l'évêque de Carthage, en face du magistrat païen, il est admirable de simplicité dans l'héroïsme. Au début, quand on le somme de participer aux cérémonies officielles, il fait une courte profession de foi, pour expliquer que sa religion ne lui permet pas d'obéir : « L'évêque Cyprien dit : Je suis chrétien et évêque. Je ne connais pas d'autres dieux que le Dieu unique et véritable, celui qui a fait le ciel et la terre, la mer, et tout ce qu'ils contiennent. C'est ce Dieu que nous servons, nous chrétiens ; c'est lui que nous prions jour et nuit, pour nous et pour tous les hommes, et pour le salut des empereurs eux-mêmes. » Après cette déclaration, destinée à écarter tout malentendu, il répond aussi brièvement que possible, souvent d'un mot, aux questions du proconsul. Il ne veut ni récriminer ni se justifier. Il connaît la situation; il sait que son devoir est directement contraire au devoir du juge. « Le proconsul Paternus dit : Donc, tu persistes dans cette résolution? — L'évêque Cyprien répondit : Une résolution bonne, chez celui qui connaît Dieu, ne peut être changée. — Le proconsul Paternus dit : Donc, suivant l'ordre de Valérien et de Gallien, pourras-tu t'exiler et partir pour la ville de Curubis? — L'évêque Cyprien dit : Je pars. — Le proconsul Paternus dit : Ce n'est pas seulement au sujet des évêques, c'est encore au sujet des prêtres, qu'on a daigné m'écrire. En conséquence, je veux savoir de toi quels sont les prêtres qui habitent dans cette ville. — L'évêque Cyprien répondit : Dans vos lois, vous avez sagement et utilement interdit la délation. C'est pourquoi ces prêtres ne peuvent être dénoncés et livrés par moi. On les trouvera dans leurs villes. — Le proconsul Paternus dit : Pour mon compte, aujourd'hui, c'est ici que je fais une enquête. — Cyprien dit : La discipline défend que personne se livre soi-même; et, toi aussi, tu blâmerais cet acte. Donc les prêtres ne peuvent se livrer eux-mêmes; mais ton enquête les fera découvrir. — Le proconsul Paternus dit : Je les découvrirai. — Et il ajouta : On a aussi défendu de tenir aucune assemblée, et d'entrer dans les cimetières. En conséquence, tous ceux qui ne respecteront pas cet ordre salutaire, encourront la peine capitale.

— L'évêque Cyprien répondit : « Fais ce qui t'a été ordonné [1]. » — Cette simple page d'un procès-verbal, mieux que toutes les dissertations historiques, peint le malentendu fatal qui devait mettre aux prises le christianisme et l'Etat païen.

Le récit de l'arrestation, dans sa simplicité, est aussi très caractéristique. Rappelé d'exil, mais averti du sort qui le menace par une vision et par les nouvelles reçues de Rome, Cyprien attend paisiblement, dans sa villa, l'heure du martyre. Les deux officiers qui viennent l'arrêter sont les bienvenus. Ils montrent d'ailleurs de la courtoisie, lui font place dans leur voiture; et l'un d'eux, chargé de le garder, le traite en hôte. Ici encore, tout se passe entre honnêtes gens, qui s'estiment en dépit de tout. Et nul ne songe à inquiéter la foule des chrétiens, hommes et femmes, qui se pressent et campent toute la nuit devant la porte de la maison où l'on garde leur évêque [2].

Le second interrogatoire n'est pas moins significatif que le premier. Depuis un an, le proconsul a changé ; les instructions des empereurs sont devenues plus sévères ; mais l'attitude du magistrat reste la même. Comme son prédécesseur, Galerius Maximus se contente de poser les questions légales; et Cyprien, cette fois encore, répond d'un mot. « Le proconsul Galerius Maximus dit à l'évêque Cyprien : Tu es bien Thascius Cyprianus? — L'évêque Cyprien répondit : Je le suis. — Le proconsul Galerius Maximus dit : C'est bien toi qui t'es constitué le pape de ces hommes d'esprit sacrilège? — L'évêque Cyprien répondit : C'est moi. — Le proconsul Galerius Maximus dit : Les très saints empereurs t'ont ordonné de sacrifier. — L'évêque Cyprien dit : Je ne sacrifie pas. — Galerius Maximus dit : Prends garde à toi. — L'évêque Cyprien répondit : Fais ce qui t'a été ordonné. Dans une chose si juste, il n'y a pas lieu d'hésiter [3] ». — Alors le magistrat, « à grand'peine et à regret », se décide à condamner. Mais il éprouve le besoin de justifier d'avance son arrêt, pour se prouver à lui-même qu'il ne peut agir autrement. Il entreprend donc de démontrer que l'évêque de Carthage a commis des délits prévus par l'édit impérial. Enfin, il prononce la sentence de mort, que Cyprien accueille par ce simple mot : « Grâces à Dieu [4] ! »

Dans la courte narration du martyre, l'héroïsme de l'évêque se montre à travers la sécheresse naïve du chroniqueur. Ici

1) *Acta proconsularia Cypriani*, 1.
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 3.
4) *Ibid.*, 4.

encore, rien que des faits, des détails familiers ; pas une parole, aucun de ces mots sonores que les héros aiment à lancer avant de mourir, ou qu'on leur prête volontiers. Quoiqu'une multitude de chrétiens l'entourent, Cyprien ne songe pas à prêcher. Il fait tranquillement sa toilette funèbre, il s'agenouille, et il prie. Il n'ouvre la bouche que pour recommander aux clercs de donner une gratification au bourreau [1].

Chose curieuse, dans aucune des parties de cette relation, qui est consacrée tout entière à la gloire de l'évêque martyr, on ne relève une phrase, un mot de panégyriste. Rien de plus impersonnel, de plus froid en apparence, que ces énumérations de faits ; et rien de moins littéraire. Pourtant, il y a une véritable éloquence dans la sécheresse de ces procès-verbaux, comme il y a de la grandeur dans ce mépris de toute littérature. — Ne nous hâtons pas trop d'en faire honneur au bon goût des rédacteurs anonymes. La sobriété des *Acta proconsularia* s'explique peut-être, tout simplement, par la nécessité d'être court et pourtant complet, c'est-à-dire par la destination liturgique du document.

C'est sur un tout autre ton qu'est écrite la seconde relation, la biographie de Cyprien [2] : relation très précieuse aussi par ses origines et par tous les faits qu'elle contient, mais trop souvent gâtée, sinon par la prétention littéraire, du moins par l'influence d'une mauvaise éducation littéraire. Ce récit porte divers titres dans les manuscrits [3] et dans les éditions modernes [4] ; on le désigne ordinairement sous le nom conventionnel de *Vita Cypriani*. Au fond, c'est un éloge de Cyprien, en deux parties. Dans la première, l'auteur passe en revue la vie publique et privée de son héros [5]. Après avoir expliqué le dessein du livre [6], il raconte la conversion de Cyprien, l'élection à la prêtrise, puis à l'épiscopat [7] ; il décrit les vertus de l'évêque [8], apprécie sa conduite pendant la persécution de Dèce [9] et pendant la peste [10]. Dans

1) *Acta proconsularia Cypriani*, 5.

2) *Vita Caecilii Cypriani*, Pontio diacono vulgo adscripta (dans le *Cyprien* de Hartel, III, p. xc sqq.). — Cf. *Acta Sanctor.*, septembr., tom. IV, p. 325 sqq. ; Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1713, p. 205-215.

3) « *De vita* Cecilii antistitis Cypriani. » — « *Brevis descriptio vitæ* beatissimi et doctissimi Cipriani episcopi et martyris. » — « *Passio* beatissimi Cypriani martyris. » Cf. Hartel, III, p. xc.

4) « *Vita et Passio* S. Caecilii Cypriani » (Ruinart). — « *Vita* auctore S. Pontio » (*Acta Sanctor.*). — « *Vita* Caecilii Cypriani » (Hartel).

5) *Vita Cypriani*, 1-10.

6) *Ibid.*, 1.

7) *Ibid.*, 2-5.

8) *Ibid.*, 6.

9) *Ibid.*, 7-8.

10) *Ibid.*, 9-10.

la seconde partie [1], il expose les préliminaires et les circonstances du martyre : l'exil à Curubis [2], le retour à Carthage et l'arrestation [3], l'interrogatoire devant le proconsul [4], la mort de Cyprien [5].

On attribue ordinairement cet ouvrage au diacre Pontius. Ce Pontius est connu seulement par une courte notice de saint Jérôme, qui dit de lui : « Pontius, diacre de Cyprien, partagea son exil jusqu'au jour de son martyre ; il a laissé un volume remarquable sur la vie et le martyre de Cyprien [6]. » — Ces données s'accordent tout à fait avec celles que fournit la *Vita Cypriani*. Le sujet du livre conservé est bien le même, puisque la première partie traite de la vie, et la seconde du martyre. D'autre part, les renseignements que l'auteur nous donne sur lui-même concordent avec ce que saint Jérôme nous apprend sur Pontius. Le chroniqueur est un contemporain et un compagnon de Cyprien. Il nous avertit dès le début qu'il a été témoin de la plupart des faits qu'il raconte [7]. On ne peut douter qu'il fût clerc. Il dit, à propos de la liaison de Cyprien avec le prêtre Caecilianus : « Il était uni intimement à l'un d'*entre nous* [8]. » De plus, on s'expliquerait difficilement qu'un laïque eût été ainsi attaché à la personne de l'évêque. L'auteur de la *Vita* était avec Cyprien à Curubis : « Moi aussi, dit-il, j'étais parmi ses compagnons familiers; sa charité avait daigné me choisir comme exilé volontaire. Plût à Dieu qu'il m'eût été permis de le suivre aussi dans son martyre [9] ! » Enfin, il était avec son évêque dans la maison de l'officier, la nuit qui précéda l'exécution : « Alors, dit-il, nous avons été ses convives; et nous, ses amis, nous avons logé avec lui, suivant notre coutume [10]. » Ainsi, toutes les circonstances concordent; et l'on a tout lieu de croire que le diacre Pontius mentionné par saint Jérôme est l'auteur de la *Vita*.

La valeur de son livre tient moins à ses mérites propres qu'à sa qualité de témoin oculaire. Il a été certainement très bien renseigné. En ce qui concerne la biographie et les œuvres de Cyprien, toutes ses indications, malheureusement incomplètes, sont confirmées par le témoignage des traités ou des lettres. De

1) *Vita Cypriani*, 11-19.
2) *Ibid.*, 11-13.
3) *Ibid.*, 14-15.
4) *Ibid.*, 16-17.
5) *Ibid.*, 18-19.
6) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 68.
7) « Si quibus ejus interfui... » (*Vita Cypriani*, 2).
8) *Ibid.*, 4.
9) *Ibid.*, 12.
10) *Ibid.*, 15.

même, comme nous le verrons, sa relation du martyre, incomplète elle aussi, ne renferme aucun détail qu'on soit fondé à tenir pour suspect. — Il a eu entre les mains tous les éléments d'une biographie de Cyprien : et cependant, il ne nous en apporte que des fragments. La raison en est surtout dans la préoccupation qui l'a guidé et dominé dans tout le cours de son livre : l'idée fixe de louer son maître en tout et partout. Et il est tombé dans l'erreur commune aux panégyristes ; il a loué par les mots plus que par les faits.

Lui-même nous prévient naïvement, sans peut-être s'en douter, qu'il faut voir dans son livre, non une véritable biographie, mais un panégyrique. Il débute par une période solennelle et verbeuse sur les mérites de Cyprien, évêque et martyr, sur ses écrits et son éloquence, sur sa gloire « qui durera peut-être jusqu'à la fin du monde ». Si Pontius a résolu de raconter cette grande existence, « ce n'est pas que personne, même parmi les païens, ignore la vie d'un si grand homme ; mais il faut que cet exemple incomparable et magnifique arrive jusqu'à nos descendants et obtienne l'immortalité. » Alors qu'il s'est trouvé des gens pour raconter en détail le martyre de simples fidèles, voire de catéchumènes, il serait intolérable que « la Passion de Cyprien, un si grand évêque et un si grand martyr, fût passée sous silence », et que « ce qu'il a fait de son vivant ne fût pas révélé. » Mais les mérites du héros sont si éclatants, si merveilleux, que l'auteur est effrayé « par la contemplation de cette grandeur ». Il se déclare incapable d'en parler dignement. Néanmoins les fidèles veulent tout savoir de Cyprien. Le biographe est écrasé à la fois par les vertus du héros et par les exigences du public [1]. — Le pauvre homme se perd dans ses métaphores et ses hyperboles. On croirait entendre l'exorde d'un de ces rhéteurs qui au IVe siècle entreprenaient de prononcer le panégyrique d'un empereur devant cet empereur lui-même.

Ce n'est pas seulement l'exorde que gâte ce fatras de déclamateur. Presque toutes les parties de l'ouvrage sont encombrées de cette lourde phraséologie : louanges hyperboliques du héros, ou affectations de modestie. Le malheureux diacre se bat les flancs : « Par où commencerai-je ? s'écrie-t-il. Par où attaquerai-je l'énumération de ses mérites ?... Tout ce dont j'ai été témoin, tout ce que j'ai appris de mes anciens, je le raconterai. Je demande pourtant cette grâce : quand je ne dirai pas tout (et,

1. *Vita Cypriani*, 1

nécessairement, je ne dirai pas tout), qu'on s'en prenne à mon ignorance, sans rien enlever à sa gloire [1]. » Et plus loin : « Il serait long de tout passer en revue ; énumérer tous ses mérites serait une lourde charge [2]. » Ou encore : « Comment il s'est conduit ensuite, qui serait capable de le rapporter? quelle a été sa piété! son énergie! sa miséricorde! sa sévérité!... » [3]. On voit le ton. Pontius n'admet pas que Cyprien ait jamais pu se tromper, ni qu'en rien il puisse avoir un égal. Par la charité, l'évêque de Carthage est supérieur à Tobie lui-même : « Que Tobie me pardonne! qu'il me pardonne encore! qu'il me pardonne toujours! ou plutôt, pour être franc, qu'il me fasse cette concession [4]! » Obsédé par ce parti-pris de louange, Pontius se fait en toute circonstance l'avocat de son héros. Il démontre, par exemple, que l'évêque s'est illustré en se dérobant dans la persécution de Dèce [5] ; qu'il a reçu de Dieu des grâces particulières, et que, le jour même de son arrivée à Curubis, un an avant de mourir, il a été averti par une vision de la date de son martyre [6]. On imagine aisément que Cyprien, si simple dans sa vie et dans sa mort, n'aurait pas aimé à être loué de cette façon-là.

D'autant mieux que le panégyriste fait tort au biographe. A plusieurs reprises, le diacre Pontius affirme sa résolution d'être court [7]. On ne saurait l'en blâmer, du moins en principe ; mais on accordera difficilement qu'un biographe ait le droit de négliger l'essentiel. Or, il y a d'étranges lacunes dans son récit ; ainsi, l'on n'y trouve pas un mot sur la question du baptême des hérétiques, ni sur le rôle de Cyprien dans les conciles de Carthage, et seulement quelques allusions à l'affaire des *lapsi*. Ces graves omissions s'expliquent encore par l'idée fixe de l'auteur. S'il veut être court, il tient à louer copieusement et longuement. Dès lors, il sacrifie, non les mots, mais les choses. Et précisément les choses les plus importantes ; car ce qu'il admire surtout en Cyprien, et ce qu'il veut peindre, c'est moins le politique, le chef d'Eglise, que le chrétien, le clerc accompli. Le récit des faits est subordonné à la préoccupation constante du panégyriste ; ils interviennent dans l'ouvrage non pour eux-mêmes, mais à l'appui des titres de louange.

Non seulement l'auteur omet bien des traits essentiels ; mais

1) *Vita Cypriani*, 2.
2) *Ibid.*, 5.
3) *Ibid.*, 6.
4) *Ibid.*, 10.
5) *Ibid.*, 7-8.
6) *Ibid.*, 13.
7) *Ibid.*, 1 et 10.

il se laisse entraîner parfois à fausser, non pas les faits, mais le rapport des faits. Par exemple, à la charité de Cyprien lors de la peste[1], il oppose l'injustice des païens qui l'exilent : « Au milieu, dit-il, de ces actions si généreuses et si pieuses, survint l'exil. En effet, c'est toujours ainsi que l'impiété nous paie de retour; pour le bien, elle rend le mal[2]. » L'amour de l'antithèse, le désir de louer le héros aux dépens de ses adversaires, font ici tort à la vérité. A lire ce passage, on croirait que l'exil de Cyprien a suivi de très près la peste ; or, l'intervalle est de quatre ans au moins. En réalité, il n'y a aucun rapport entre les deux faits, puisque l'évêque a été banni longtemps après, et sur un ordre venu de Rome. Voilà comment l'honnête biographe se laisse égarer par le panégyriste.

Abstraction faite du cadre et de la rhétorique, on pourrait définir la relation de Pontius : une biographie exacte, mais incomplète, et faussée par le parti-pris. Elle est exacte dans le détail, incomplète pour tout ce qui touche au rôle de l'évêque, suspecte dans l'interprétation et l'agencement des faits. En somme, c'est un document biographique et martyrologique très important, de nature à renseigner sur bien des points le lecteur, mais un lecteur très averti.

La forme en est souvent médiocre. On est choqué par la redondance, la manie d'exagération, l'emphase, l'abus de tous les procédés de rhétorique, antithèses, exclamations, interrogations. Le diacre imite le style de son évêque, mais avec autant de maladresse que de conscience. Il accumule lourdement les métaphores[3]. Il s'essaie à la période, mais ne réussit ordinairement qu'à délayer son idée dans de longues phrases traînantes, mal équilibrées, quelquefois obscures. — Avec cela, le style a de la sincérité, même de l'émotion. L'auteur, malgré toute sa fausse rhétorique, est un homme simple; il conte souvent avec une naïveté savoureuse, qu'égaient des mots et des tours du latin populaire. La vivacité de son admiration pour le héros suffit à animer le récit. On sent à chaque page que le chroniqueur avait vu à l'œuvre l'évêque de Carthage, et vécu dans son intimité. Il trace de lui un joli portrait, où il montre bien le mélange de qualités diverses, et contraires en apparence, qui faisait la force et la séduction de Cyprien[4]. Plus loin, dans un beau mouve-

1) *Vita Cypriani*, 9-10.
2) *Ibid.*, 11.
3) Par exemple, dans les dernières phrases du *chap.* 2.
4) *Vita Cypriani*, 6. — Cf. 8.

ment oratoire, il dessine à grands traits l'œuvre littéraire de son maître [1]. Ailleurs, il esquisse un brillant tableau de la charité chrétienne, surtout du rôle de l'évêque, pendant la peste de Carthage [2]. Enfin, quand il se met discrètement en scène, c'est avec une émotion communicative qu'il évoque le souvenir du passé. Les derniers mots de son récit sont très touchants, dans leur gaucherie. Il est partagé entre la joie d'avoir assisté jusqu'au bout le glorieux martyr, et le regret de ne l'avoir pas suivi dans la mort : « Que faire ici ? dit-il. Entre l'allégresse que me cause cette Passion, et la douleur que j'éprouve à rester, mon âme hésite ; mon cœur est trop étroit pour les deux sentiments qui l'envahissent. Vais-je m'affliger, parce que je ne l'ai pas accompagné? Mais je dois triompher de sa victoire. Vais-je triompher de sa victoire? Mais je m'afflige de ce que je ne l'ai pas accompagné. Pourtant, nous devons avouer franchement la vérité ; comme vous le savez vous-mêmes, telle a été mon intention. Beaucoup, et très fort, je me réjouis de sa gloire ; mais, plus encore, je m'afflige d'être resté [3]. » Ici, les antithèses, même un peu forcées, peignent à merveille l'état d'âme du chroniqueur. Si son intempérance de panégyriste l'a souvent égaré, on doit reconnaître que son admiration pour le héros l'a parfois bien inspiré.

Il est intéressant de comparer les deux relations que nous possédons sur le martyre de Cyprien : celle de Pontius dans la seconde partie de la *Vita*, et celle des *Acta proconsularia*. Ces récits ont été rédigés, tous les deux, très peu de temps après la mort de Cyprien. Sont-ils indépendants l'un de l'autre? Comme les *Acta* sont une compilation de procès-verbaux quasi officiels, la question posée se ramène à celle-ci : Le diacre Pontius s'est-il servi des *Acta*? — On l'admet généralement [4]. Mais le fait ne nous paraît exact qu'en partie.

Le biographe a connu certainement le procès-verbal de l'interrogatoire du 30 août 257, puisqu'il mentionne cette pièce [5]. Mais on n'en saurait conclure qu'il ait eu entre les mains la relation d'ensemble ; car le premier document circulait à part, du vivant même de Cyprien [6]. De même, Pontius a connu les termes exacts de la sentence du proconsul Galerius Maximus,

1) *Ibid.*, 7.
2) *Ibid.*, 9-10.
3) *Ibid.*, 19.
4) Cf. Le Blant, *Les Actes des martyrs* (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, tom. XXX, 2e partie, p. 79).
5) *Vita Cypriani*, 11.
6) Saint Cyprien, *Epist.* 77, 2.

puisqu'il la commente [1]. Mais cette sentence, tout le monde avait pu l'entendre prononcer à Carthage; et Pontius mieux que personne, lui qui avait assisté Cyprien jusqu'à sa dernière heure.

Rien ne prouve que l'auteur de la *Vita* ait lu et utilisé la relation sous sa forme actuelle, ni même le procès-verbal de l'arrestation et de l'interrogatoire des 13-14 septembre 258. Nous avons même de très sérieuses raisons d'en douter. D'abord, le biographe n'y fait aucune allusion. De plus, les deux récits sont en désaccord sur quelques points secondaires : d'après Pontius, Cyprien est arrêté par un seul officier [2], et traduit devant le proconsul au *Praetorium* [3]; d'après les *Acta*, l'arrestation est faite par deux officiers [4], et l'interrogatoire a lieu dans l'*Atrium Sauciolum* [5]. Sur le reste, on ne relève pas de contradictions; mais les détails donnés ne sont pas toujours les mêmes. Les indications topographiques, si précises dans la pièce officielle, manquent presque entièrement dans la biographie. Un des rares détails de ce genre qu'ait notés Pontius, c'est que l'évêque, en se rendant à l'audience, passa près du stade [6]; or, ce détail ne se trouve pas dans l'autre relation. Sur l'arrestation et les incidents qui suivirent, la *Vita* contient plusieurs renseignements [7] qu'on cherche en vain dans les *Acta*. Par contre, l'interrogatoire, reproduit tout au long par le procès-verbal [8], est indiqué dans la biographie par ces simples mots : « Tout à coup, il fut annoncé au proconsul. On l'introduit, on le fait approcher, on l'interroge sur son nom; il répondit qui il était. Et ce fut tout. En conséquence, le juge lut la sentence sur ses tablettes... » [9]. Enfin, dans la description du martyre, diverses circonstances, omises par les *Acta*, sont mentionnées par Pontius : l'escorte de soldats sous la direction de tribuns et de centurions ; l'aspect des lieux du supplice, le vallon entouré de bois; les chrétiens grimpés dans les arbres; l'émotion du bourreau [10]. En revanche, d'autres détails, qui ne figurent pas dans la biographie, sont donnés par les *Acta* : la toilette de Cyprien, sa prière; la gratification au bourreau; les fidèles qui s'apprêtent à recueillir le sang du martyr; les deux clercs qui l'aident à attacher le bandeau ; les doubles funérailles [11].

Comme on le voit, sauf pour deux ou trois détails insignifiants, il n'y a pas contradiction entre les deux récits, qui tous

1) *Vita Cypriani*, 17. — Cf. *Acta Cypriani*, 4.
2) *Vita Cypriani*, 15.
3) *Ibid.*, 16; 18.
4) *Acta Cypriani*, 2.
5) *Ibid.*, 3.
6) *Vita Cypriani*, 16.
7) *Ibid.*, 16.
8) *Acta Cypriani*, 3.
9) *Vita Cypriani*, 16.
10) *Ibid.*, 18.
11) *Acta Cypriani*, 5.

deux sont parfaitement authentiques. Mais les deux témoins ne se rencontrent pas toujours dans le choix des circonstances notées. On est fondé à en conclure que la relation de Pontius est indépendante de celle des *Acta* pour les événements des 13-14 septembre 258. En voici, de plus, une preuve indirecte. Le biographe se demande pourquoi le proconsul avait ajourné au lendemain l'interrogatoire de l'évêque; il nous dit qu'on discutait la question autour de lui; et il explique ce délai en faisant remarquer que le jour du martyre avait été fixé d'avance par une vision [1]. Or, les *Acta*, qui mentionnent aussi le renvoi au lendemain, en indiquent en même temps la raison : le gouverneur était malade [2], si malade qu'il mourut peu après [3]. Si Pontius avait connu cette version officielle, il y aurait certainement fait allusion, ne fût-ce que pour la contester.

Donc, le biographe ne semble pas avoir eu entre les mains le procès-verbal de 258; à plus forte raison, les *Acta* sous leur forme actuelle. Sans les contredire, il laisse de côté une foule de détails précis, qu'il n'eût pas négligés, s'il les avait connus; en revanche, il en a recueilli d'autres. Il a dû rédiger sa relation du martyre, uniquement, comme la première partie de la *Vita*, d'après ses souvenirs personnels.

Le contraste est frappant entre les deux récits; d'autant plus frappant, que le thème est exactement le même, et que les deux chroniqueurs sont également fidèles, tous deux témoins oculaires, mais indépendants l'un de l'autre. Dans les *Acta*, la richesse des faits est plus grande; et cependant la sobriété de la narration va jusqu'à la sécheresse. Dans la *Vita*, les faits ne sont pas racontés pour eux-mêmes, mais interprétés. Chacun d'eux, quoique exact, sert de prétexte à un développement oratoire, à une amplification ou une allégorie. Le stade, près duquel passe le martyr; le siège, couvert d'une étoffe de lin, où il se repose dans l'antichambre du proconsul; les termes de la sentence du juge : voilà autant de symboles [4]. — Celle des deux relations où Cyprien est le mieux loué n'est pas celle du panégyriste. Littérairement même, la meilleure est assurément celle qui n'a aucune prétention littéraire. Considérées comme documents, les deux œuvres sont également précieuses : elles se complètent en se contrôlant. Avec les lettres et les traités, elles permettent de reconstituer en grande partie la biographie de Cyprien.

1) *Vita Cypriani*, 15.
2) *Acta Cypriani*, 2.
3) *Ibid.*, 5.
4) *Vita Cypriani*, 16-17.

LIVRE QUATRIÈME

L'ŒUVRE PERSONNELLE

DE SAINT CYPRIEN

CHAPITRE I

LA VIE DE CYPRIEN : L'HOMME, L'ÉVÊQUE, LE MARTYR

I

Sources de la biographie de Cyprien. — Son éducation. — Le rhéteur de Carthage. — Conversion. — Le prêtre. — Élection à l'épiscopat.

Au centre de cette littérature, qu'il domine de haut, mais qui l'enveloppe de toutes parts, il faut placer l'œuvre personnelle de saint Cyprien[1]. Dans tous les domaines que nous venons de parcourir, histoire religieuse, documents des conciles, correspondances, traités polémiques, relations de martyres, partout nous

1) Bibliographie : 1° *Manuscrits.* — Ils sont fort nombreux. Les principaux sont, pour les traités, le *Codex Seguierianus* (vi^e^-viie siècles. — A la Bibliothèque Nationale de Paris, n° 10592 = *supplem. lat.* 712), les fragments du *Codex Taurinensis* (vi^e^ siècle) et du *Codex Aurelianensis* (viie siècle), le *Codex Veronensis*, aujourd'hui perdu, mais connu par les anciennes éditions ; pour les lettres, presque toujours jointes aux traités, le *Codex Bobiensis* (vi^e^ siècle), et une foule de manuscrits plus récents, où l'on distingue trois familles. — Cf. Hartel, *praefat.* de son édition, p. ii-lviii ; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 697 et suiv.

2° *Éditions.* — Edit. *princeps* par Andreas (Rome, 1471). Nombreuses éditions aux siècles suivants, notamment celles d'Erasme (Bâle, 1520 et 1530 ; Cologne, 1544), de Rigaut (Paris, 1648), de Fell et Pearson (Oxford, 1682), de Baluze (Paris, 1726). — Éditions critiques de Krabinger (Tübingen, 1853-1859), et de Hartel (Vienne, 1868-1871. — Vol. III du *Corpus scriptor. eccles. lat.*). Nous suivons le texte de Hartel. Une édition nouvelle est en préparation à Berlin.

3° *Études d'ensemble.* — Pearson, *Annales Cyprianici* (Oxford, 1682) ; Rettberg, *Cyprianus, Bischof von Carthago* (Gœttingen, 1831) ; Fabre, *Saint Cyprien et l'Église de Carthage* (Paris, 1848) ; Blampignon, *De S. Cypriano* (Paris, 1862) ; Bœhringer, *Cyprianus* (Stuttgart, 1864 ; 2e éd., 1873) ; Freppel, *Saint Cyprien et l'Église d'Afrique au* iiie *siècle* (Paris, 1865 ; 3e éd., 1890) ; Peters, *Der hl. Cyprian von Karthago* (Regensburg, 1877) ; Fechtrup, *Cyprian's Leben und Lehre* (Münster, 1878) ; Ritschl, *Cyprian und die Verfassung der Kirche* (Gœttingen, 1885) ; E. Havet, *Cyprien, évêque de Carthage*, dans la *Revue des Deux Mondes* de 1885 ; Le Provost, *Étude sur saint Cyprien* (Paris, 1889) ; White Benson, art. *Cyprianus* dans le *Dictionary of christian Biography* de Smith, tom. I, p. 739 et suiv. ; *Cyprian, his life, his time, his work* (London, 1897).

avons rencontré le grand évêque de Carthage ou entendu l'écho de sa voix. Par l'étude de cette littérature née autour de lui, s'est reconstitué peu à peu le milieu complexe où a grandi son génie, et où il était indispensable de le replacer pour le bien comprendre. Il a été, dans toute la force du terme, le grand homme de cette génération d'Africains; et sa puissante personnalité s'y dessine avec un singulier relief.

Pour l'histoire de cette œuvre, qui est toute d'action, la biographie est le plus sûr des guides. Heureusement, nous possédons un riche ensemble de renseignements, presque tous de première main : d'abord quelques indications fournies par Lactance, saint Augustin ou saint Jérôme; puis, les deux relations dont nous avons parlé déjà, les *Acta proconsularia* et la *Vita Cypriani*, toutes deux rédigées par des contemporains et des témoins oculaires; enfin, les traités de Cyprien, surtout sa correspondance, si riche de faits. Grâce à tous ces moyens d'information, nous connaissons avec une précision rare la vie de Cyprien, pendant les dix dernières années (249-258). Malheureusement, nous savons peu de chose sur la période qui a précédé son élection à l'épiscopat.

Il s'appelait, non point, comme on l'a toujours répété jusqu'ici, *Thascius Caecilius Cyprianus*, mais *Caecilius Cyprianus qui et Thascius* (dit *Thascius*). Il porte seulement les deux premiers noms (*Caecilius Cyprianus*) dans les manuscrits de ses ouvrages[1]; et c'est ainsi qu'il était désigné dans une pièce officielle, l'arrêt de confiscation qui le frappa en 250 pendant la persécution de Dèce[2]. Mais il était connu aussi, au moins des païens et de la foule, sous le nom de *Thascius*, qui était un sobriquet[3]. Ainsi l'appelle le diacre Pontius dans un passage de la biographie qui fait allusion à des rumeurs populaires[4]. L'évêque de Carthage est dénommé *Thascius Cyprianus* dans le procès-verbal de son interrogatoire et de sa condamnation par le proconsul Galerius Maximus en 258[5]; et il s'appelle lui-même *Cyprianus qui et Thascius* dans l'en-tête de sa lettre à Puppianus[6].

1) Éd. Hartel, I, p. 3; 31; 59; 233; etc.

2) « Si quis tenet possidet de bonis *Caecili Cypriani* episcopi christianorum » (Saint Cyprien, *Epist.* 66, 4).

3) Cf. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, 3e édition (Paris, 1898), p. 57.

4) « Subito per Carthaginem totam sparsus rumor increbuit productum esse jam *Thascium* » (Pontius, *Vita Cypriani*, 15).

5) *Acta proconsularia Cypriani*, 3 : « Tu es *Thascius Cyprianus*? » — *ibid.*, 4 : « *Thascium Cyprianum* gladio animadverti placet. »

6) « *Cyprianus qui et Thascius*, Florentio cui et Puppiano fratri s. » (*Epist.* 66). — Les observations de M. Cagnat sur la formule épigraphique *qui et* nous ont mis sur la voie de cette correction qui s'impose au nom traditionnel de Cyprien. Le mot

On ne peut donc douter que son nom complet ait été *Caecilius Cyprianus qui et Thascius*[1].

Cyprien naquit probablement à Carthage vers l'année 210. D'après saint Jérôme, il était « Africain »[2], c'est-à-dire qu'il était né en Proconsulaire. Il semble avoir toujours vécu à Carthage, où il exerça son métier de rhéteur[3], et où il possédait une villa[4]; tout paraît indiquer qu'il était Carthaginois. On ignore la date exacte de sa naissance; et saint Augustin l'ignorait comme nous[5]. On ne peut déterminer approximativement cette date que par des raisonnements fondés sur la vraisemblance. Comme Cyprien était déjà célèbre lors de sa conversion, aux environs de l'année 245, on suppose généralement qu'il avait alors dépassé la quarantaine, et on le fait naître vers 200. Nous y voyons pourtant une difficulté. Il ne paraît pas avoir connu personnellement Tertullien, quoiqu'il le considérât comme son maître[6], et quoique tous deux aient vécu à Carthage dans le même monde. Or nous ne perdons la trace de Tertullien que vers l'année 220. Tout s'explique naturellement, si l'on place la naissance de Cyprien vers 210. Encore enfant au moment où disparaît Tertullien, il aurait eu à peu près trente-cinq ans lors de sa conversion; et, à cet âge, il pouvait être déjà célèbre comme rhéteur.

Thascius, que l'on considérait jusqu'ici comme un nom ou même un prénom, et que l'on plaçait avant *Caecilius*, est en réalité un surnom populaire ou sobriquet. Nous en ignorons, d'ailleurs, le sens. Une martyre *Tascia* (ou un martyr *Tascius*, d'après quelques manuscrits) est mentionnée à Tuniza, aux calendes de septembre, par le Martyrologe Hiéronymien : « In Africa civit(ate) Tuniza Natal(e) S(an)c(t)oru(m) *Tascie* ou *Tasciae* ou *Tascii...* » (*Martyrol. Hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. 114). Nous croirions volontiers que ce sobriquet de *Thascius* avait été donné à Cyprien du temps où il était païen et rhéteur populaire à Carthage. C'est ainsi, semble-t-il, que les païens le désignèrent toujours familièrement (cf. *Vita Cypriani*, 15). Puppianus, dans la lettre d'injures qu'il écrivit à son ancien évêque en 254, l'avait probablement appelé ainsi; d'où l'en-tête ironique de la réponse (*Epist.* 66). Dans le procès-verbal de l'interrogatoire et dans la sentence capitale de 258, si le proconsul Galerius Maximus appelle l'évêque *Thascius Cyprianus* (*Acta Cypriani*, 3-4), il y a là sans doute encore une intention ironique du magistrat. Quoi qu'il en soit, un fait est certain, c'est que *Thascius* est un sobriquet.

1) On répète souvent, sur la foi de saint Jérôme (*De vir. ill.*, 67), que Cyprien aurait pris le surnom de *Caecilius* lors de sa conversion, en l'honneur du prêtre Caecilius qui l'avait gagné au christianisme. C'est sûrement une méprise de saint Jérôme. D'abord, *Caecilius* n'est point un surnom, mais un nom. De plus, le prêtre qui contribua à la conversion, s'appelait, non point *Caecilius*, mais *Cæcilianus* (Cf. *Vita Cypriani*, 4); ce qui renverserait le rapport des noms. Enfin, si *Caecilius* était un nom d'occasion, on ne s'expliquerait pas que l'évêque de Carthage eût pu être appelé *Caecilius Cyprianus* dans une pièce officielle comme l'arrêt de confiscation de 250. (*Epist.* 66, 4).

2) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 67.

3) Saint Jérôme, *Comment. in Jon.*, 3, 6.

4) *Vita Cypriani*, 15; *Acta Cypriani*, 2; saint Cyprien, *Epist.* 81.

5) « Quando natus sit, ignoramus. » (Saint Augustin, *Sermo* 310, 1.)

6) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53; *Epist.* 84, 2.

Il devait appartenir à la haute bourgeoisie locale. En tout cas, il possédait une assez grande fortune personnelle[1]. Il reçut une éducation complète, à la mode du temps[2], et son style est d'un homme qui avait été initié de bonne heure à toutes les finesses du beau langage. Comme tant d'autres lettrés, il suivit la voie qui menait alors à la gloire et aux honneurs. Il se fit rhéteur et professa l'éloquence à Carthage avec beaucoup d'éclat[3]. Il paraît avoir exercé en même temps le métier d'avocat[4]. Nous n'avons rien des discours ou des autres ouvrages qu'il put composer pendant cette période. Mais on imagine aisément ce qu'était son éloquence. Nous pouvons en juger, d'ailleurs, par le premier livre qu'il écrivit après sa conversion. Il se représente dans ses jardins, avec un ami, pendant les vacances des tribunaux; la journée se passe en doctes entretiens. Il décrit avec complaisance le paysage; il se prépare à parler de sa conversion avec une émotion et une ardeur communicatives, mais aussi avec toutes les élégances et les grâces des orateurs à la mode[5]. Il gardera toujours quelque chose de son éducation première, de son métier de rhéteur et d'avocat.

C'était aussi un mondain. Il était lié avec des païens de haut rang, dont l'amitié devait lui rester fidèle jusqu'au bout, jusqu'au jour de son martyre[6]. De là, en partie, cette déférence très marquée que lui témoigneront les proconsuls et leurs officiers, même en l'arrêtant, en le condamnant à l'exil ou à mort[7]. Il ne dédaignait alors aucun des avantages de la fortune, ni le luxe, ni la bonne chère, ni les honneurs, ni aucune sorte de plaisirs[8]. Païen de naissance[9], il semble avoir été dans sa jeunesse un païen militant; d'après saint Jérôme, il avait été d'abord un « défenseur de l'idolâtrie[10]. » Dans ce brillant rhéteur, qui menait à Carthage la vie élégante, rien ne faisait prévoir la révolution morale d'où allait sortir un homme nouveau. Cyprien lui-même partagea l'étonnement de ses contemporains. Il écrivait quelques mois après sa conversion : « J'errais à l'aveugle dans les ténèbres de la nuit, ballotté au hasard sur la mer agitée

1) *Vita Cypriani*, 2 et 15. — Cf. saint Cyprien, *Epist.* 7.

2) *Vita Cypriani*, 2.

3) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 1, 24; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 67; *Chron. ad ann.* 2273; *Comment. in Jon.*, 3, 6; saint Augustin, *Sermo* 312, 4.

4) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 1; saint Augustin, *Sermo* 312, 4.

5) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 1.

6) *Vita Cypriani*, 14.

7) *Ibid.*, 11-12; 15; *Acta Cypriani*, 1-4.

8) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 3-4; *Vita Cypriani*, 2.

9) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 3; *Vita Cypriani*, 2-3.

10) Saint Jérôme, *Comment. in Jon.*, 3, 6.

du monde, je flottais à la dérive, ignorant de ma vie, étranger à la vérité et à la lumière. Etant donné mes mœurs d'alors, je croyais difficile et malaisé ce que me promettait pour mon salut la bonté divine. Comment un homme pouvait-il renaître pour une vie nouvelle par le baptême de l'eau salutaire, être régénéré, dépouiller ce qu'il avait été, et, sans changer de corps, changer d'âme et d'esprit? Comment était possible, disais-je, une telle conversion?... Voilà ce que je me demandais souvent. Car, moi-même aussi, j'étais pris et retenu dans les mille erreurs de ma vie passée; je ne croyais point pouvoir m'en débarrasser, tant j'étais l'esclave des vices attachés à moi, tant je désespérais du mieux, tant j'avais de complaisance pour mes maux, devenus comme des compagnons familiers[1]. » De son propre aveu, Cyprien était enchaîné au monde par tant de liens, qu'il ne pouvait s'affranchir à moins d'un miracle.

Le miracle s'accomplit. Nous savons peu de chose sur les circonstances de la conversion. Cyprien nous apprend seulement qu'il fut baptisé à Carthage[2]. Nous verrons qu'il fut élu évêque en 249, étant encore néophyte[3], ce qui parut extraordinaire. Mais, à ce moment, il était déjà prêtre[4]; ce qui suppose, malgré tout, un intervalle de quelques années. C'est donc probablement vers 245 ou 246 qu'eut lieu le baptême.

Comme on le pense bien, cette conversion fut un gros événement dans Carthage, presque un scandale aux yeux des païens, une surprise même pour les chrétiens. On ne saurait donner une explication entièrement rationnelle de ce brusque revirement, où Cyprien lui-même voyait un coup de la grâce[5]. On peut seulement recueillir quelques indices sur l'état d'esprit du rhéteur dans les derniers temps de sa vie mondaine. D'après son biographe Pontius, il subit alors l'influence d'un vénérable prêtre nommé Caecilianus, qui « de l'erreur profane l'avait amené à la connaissance de la vraie divinité »[6]. Et l'on nous dit que plus tard il eut toujours de grands égards pour Caecilianus, même de la vénération; il le considérait « non plus comme un ami de son âme et un égal, mais comme le père de sa vie nouvelle »[7]. De son côté, Caecilianus avait tant d'affection pour Cyprien, qu'à sa

1) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 3-4.

2) Il écrit aux clercs de Carthage : « ...Tunc ad vos veniam. Ubi enim mihi aut melius possit esse aut laetius quam illic ubi me Deus et credere voluit et crescere ? » (*Epist.* 7).

3) *Vita Cypriani*, 5.

4) *Ibid.*, 3.

5) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 3-4.

6) *Vita Cypriani*, 4. — Cf. saint Jérôme, *De vir. ill.*, 67.

7) *Vita Cypriani*, 4.

mort il le chargea de veiller sur sa femme et ses enfants. D'après ce témoignage précis d'un compagnon de l'évêque, on ne peut douter que Caecilianus ait joué un rôle dans la conversion. D'autre part, Pontius semble dire que la lecture des livres saints y fut pour quelque chose : « Il apprit à connaître aussi les Saintes Ecritures ; il vit se dissiper le nuage du monde, et il émergea à la lumière de la sagesse spirituelle[1]. » Mais les lectures et les conversations avec le prêtre ne pouvaient agir que sur un esprit déjà ébranlé. Chez Cyprien, comme chez tant d'autres lettrés que séduisit le christianisme, il est probable que la cause profonde de la conversion doit être cherchée dans le dégoût des vanités mondaines, surtout dans le besoin de certitude[2]. Caecilianus s'aperçut sans doute de la crise morale que traversait son ami ; il lui parla de sa religion, lui fit lire la Bible. La grâce fit le reste.

Jamais la grâce n'agit plus vite et ne métamorphosa plus complètement un homme. Cyprien a décrit lui-même la merveilleuse transformation qui se fit en lui : « L'eau régénératrice lava en moi les taches de ma vie antérieure ; dans mon cœur purifié de ses souillures, une lumière venue d'en haut se répandit ; l'Esprit descendu du ciel me changea en un homme nouveau par une seconde naissance. Aussitôt, d'une façon merveilleuse, je vis la certitude succéder au doute, je vis s'ouvrir les portes fermées, et briller les ténèbres ; je trouvai facile ce qui auparavant semblait difficile, et possible ce que j'avais cru impossible... Tu sais assurément et tu reconnais avec moi ce que m'a enlevé et ce que m'a apporté cette mort des crimes, cette résurrection des vertus. Tu le sais toi-même, et je ne me vante pas. Se louer soi-même est une odieuse jactance. Et pourtant, ce pourrait être, non pas jactance, mais reconnaissance, de rappeler ce qu'on attribue non à la vertu de l'homme, mais au bienfait de Dieu : ne plus pécher est le premier effet de la foi, et les péchés passés étaient l'effet de l'erreur humaine. De Dieu, dis-je, de Dieu, vient toute notre vertu. De Dieu vient notre vie, notre force[3]. » L'ancien rhéteur se sentait régénéré par le baptême ; il le prouva aussitôt par ses actes.

Ce fut un changement complet de vie. A peine converti, il était déjà si profondément chrétien, qu'il s'imposa la stricte observance des deux grandes vertus révélées au monde, ou popula-

1) *Vita Cypriani*, 2.

2) « Ego cum... in salo jactantis saeculi nutabundus ac dubius vestigiis oberrantibus fluctuarem vitae meae nescius... » (Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 3).

3) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 4.

risées, par le christianisme : la charité et la chasteté. Même avant son baptême, il fit vœu de continence, ce qui surprit beaucoup les Carthaginois : « Qui jamais vit un si grand miracle? » s'écrie le naïf biographe[1]. Puis Cyprien vendit ses biens pour faire l'aumône. D'après saint Jérôme, il aurait alors tout donné aux pauvres[2]. Suivant Pontius, il donna seulement « presque tout[3]. » C'est évidemment Pontius qui a raison. En effet, pendant la persécution de Dèce, nous voyons l'évêque de Carthage secourir les indigents et les malades sur sa « fortune personnelle »[4]; et, vers le même temps, les autorités païennes frappaient de confiscation « les biens de Caecilius Cyprianus, évêque des chétiens »[5]. Enfin, jusqu'à sa mort, Cyprien conserva la propriété d'une maison avec jardins, qui était située à Carthage, et où il habitait[6]. Au témoignage du diacre Pontius, cette villa, vendue par lui au moment de sa conversion, lui avait été « restituée par la bonté de Dieu »[7]; c'est-à-dire, sans doute, qu'elle avait été rachetée en son nom par ses amis, ou sur le produit d'une souscription. — Ces petits détails matériels ont leur importance. Ils prouvent que Cyprien, dès ses premières aumônes, sut concilier une vertu et une qualité qui ne l'ont jamais abandonné : la charité chrétienne, qui est prête à tout donner, et la prévoyance de l'homme qui sait conserver quelque chose, pour être en état de donner encore.

Il fit un autre sacrifice, qui probablement lui coûta davantage : il renonça aux lettres profanes. Il s'imposa de rompre avec ses vieux maîtres, les classiques grecs et romains. Trait significatif : dans son œuvre qui est si considérable, on ne relève pas une seule citation d'un auteur païen; il ne nomme ni un poète ni un orateur[8]. Il y a là un parti-pris évident, et très surprenant. La plupart des autres écrivains chrétiens, et, parmi eux, les plus grands, Tertullien, Lactance, Augustin, ont au contraire usé et abusé des citations, des souvenirs profanes. Cyprien se les est interdits, par un raffinement d'ascétisme intellectuel. Du jour où il eut reçu le baptême, il affecta d'ignorer toute la littérature entachée d'idolâtrie, la poésie, l'éloquence,

1) *Vita Cypriani*, 2.
2) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 67.
3) *Vita Cypriani*, 2.
4) En 250, il écrit aux clercs de Carthage : « Sed et peregrinis si qui indigentes fuerint, sumptus suggeratis *de quantitate mea propria* quam apud Rogatianum compresbyterum nostrum dimisi » (*Epist.* 7).
5) Saint Cyprien, *Epist.* 66, 4.
6) *Ibid.*, 81; *Vita Cypriani*, 15; *Acta Cypriani*, 2.
7) *Vita Cypriani*, 15.
8) Exception faite pour le *Quod idola dii non sint*, dont l'authenticité est suspecte, et qui d'ailleurs est un simple recueil de notes. (Voyez plus loin, *chap.* III, § 2.)

même la rhétorique qui l'avait illustré dans le monde. Nous verrons que la rhétorique a pris sa revanche ; la pensée de l'évêque lui échappait, mais non le style. — Désormais Cyprien ne nourrit plus son esprit que de deux lectures : la Bible[1], où il chercha toujours des règles de conduite, et dont toute la substance est passée dans ses ouvrages ; Tertullien, dont il relisait chaque jour quelques pages[2], et dont le souvenir finit par devenir en lui une obsession.

Par ses austérités et ses aumônes, que rehaussaient encore l'éclat de son talent et la renommée persistante de ses succès profanes, il conquit vite une grande autorité morale dans la communauté de Carthage. Peu de temps après son baptême, il fut élu prêtre[3]. Puis, l'évêque Donatus étant venu à mourir[4], Cyprien fut désigné pour le remplacer « par le jugement de Dieu et la faveur du peuple »[5]. Lui-même, indirectement, nous fait connaître la date de cette élection. Dans une lettre au pape Cornelius, écrite en 252, après les ides de mai[6], il déclare qu'il est « approuvé de son peuple depuis quatre ans que dure son épiscopat »[7]. Etant donné la façon de compter des Romains, ces mots signifient qu'il est alors dans la quatrième année de ses fonctions. Il a donc été élu dans les premiers mois de 249[8].

En dépit de sa popularité, l'élection n'alla pas sans difficultés. D'après son biographe, il se déroba d'abord « par humilité, cédant la place à de plus anciens, et se jugeant indigne d'un si grand honneur »[9]. En même temps se formait contre lui une cabale, ourdie par les cinq prêtres qui devaient lui faire plus tard une si vive opposition. Pontius l'avoue, malgré son parti-pris d'admiration : « Je le dis malgré moi, mais je dois le dire : certains le combattirent, comme pour lui donner l'occasion de vaincre[10]. » Cyprien lui-même, deux ans plus tard, parlait de « la malignité et la perfidie de certains prêtres », qui avaient formé contre lui une « conjuration », qui l'avaient poursuivi de leurs traits « empoisonnés », et qui sans cesse renouvelaient contre lui « leurs attaques et leurs machinations sacrilèges avec

1) *Vita Cypriani*, 2.
2) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53.
3) *Vita Cypriani*, 3 ; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 67 ; *Chron. ad ann.* 2273.
4) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 6 et 10.
5) *Vita Cypriani*, 5. — Cf. saint Cyprien, *Epist.* 43, 1 ; 59, 6.
6) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 10.
7) *Ibid.*, 59, 6.
8) C'est donc à tort que Tillemont (*Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, tom. IV, p. 54-55) a proposé la date 248. — Benson, suivi par plusieurs savants, place l'élection entre juillet 248 et avril 249 (Smith, *Dict. of christ. Biogr.*, I, p. 741).
9) *Vita Cypriani*, 5.
10) *Ibid.*, 5.

leurs embûches accoutumées »[1]. Ces intrigues eurent probablement pour premier résultat de vaincre la modestie de Cyprien, en lui montrant un devoir à remplir. D'ailleurs, le peuple s'était entêté dans son choix : « Les portes de sa maison, nous dit Pontius, étaient assiégées par de nombreux frères, et toutes les issues en étaient surveillées avec une affection inquiète... On pouvait voir tous les autres en suspens, dans l'anxiété de l'attente ; et, à son arrivée, on l'accueillit avec enthousiasme[2] ».

II

Cyprien évêque. — Son attitude pendant la persécution de Dèce. — Son activité dans l'intervalle des deux persécutions. — Sa politique dans l'affaire des *lapsi*. — Lutte contre les schismatiques. — Charité de Cyprien au temps de la peste.

Aussitôt élu, Cyprien se consacra tout entier à ses nouveaux devoirs. Et, dès le premier jour, on reconnut en lui un vrai chef. Il commença par oublier les injures faites au candidat. Pontius prétend que l'évêque traita ses adversaires « comme ses meilleurs amis et ses intimes, à l'étonnement de bien des gens »[3]. Cyprien nous dit plus simplement qu'il « pardonna et se tut »[4]. Mais il ne permit à personne de méconnaître son autorité, fondée sur la volonté divine et le suffrage du peuple entier[5]. Il s'attacha d'abord à rétablir la discipline, mais en agissant surtout par la persuasion, résolu, dit-il, à ne rien faire sans l'avis du clergé et l'assentiment du peuple[6]. Les réformes qu'il accomplit alors à Carthage durent avoir du retentissement dans toute l'Afrique chrétienne ; car, dès les premiers mois de son épiscopat, il fut consulté par des évêques ou des Églises de la région sur des affaires de discipline. De cette époque datent probablement les quatre premières lettres de sa correspondance, qui contiennent des réponses à diverses questions. Aux prêtres, diacres et fidèles de Furni, il rappelait une décision d'un ancien concile africain qui défendait d'imposer par testament à un clerc la charge de tuteur ou de curateur[7]. A l'évêque de Thenae[8], Eucratius, il expliquait pourquoi un acteur devenu

1) Saint Cyprien, *Epist.* 43, 1. — Cf. 15, 1 ; 16, 2 ; 59, 9.
2) *Vita Cypriani*, 5.
3) *Ibid.*, 5.
4) Saint Cyprien, *Epist.* 43, 1. — Cf. 16, 2.
5) *Ibid.*, 43, 1 ; 59, 6.
6) *Ibid.*, 14, 4.
7) *Ibid.*, 1.
8) « Eucratius a Thenis dixit... » (*Sen-*

chrétien ne pouvait continuer à exercer sa profession, ni même former des élèves pour le théâtre[1]. Il engageait son collègue Rogatianus, sans doute l'évêque de Nova[2], à sévir contre un diacre mutin[3]. Enfin il guidait Pomponius, évêque de Dionysiana[4], dans les mesures à prendre contre certaines vierges, soi-disant consacrées à Dieu, mais de très mauvaise conduite[5]. Ces différentes lettres, qui attestent une vue claire des choses, un mélange de modération et de fermeté, sont déjà d'un homme de gouvernement, qui sait ce qu'il veut et où il va.

Cyprien était évêque depuis quelques mois, un an au plus, quand fut promulgué l'édit de Dèce, au début de 250. Ce fut le signal d'une vraie déroute dans l'Église d'Afrique. Au Capitole de Carthage, les magistrats ne suffisaient point à enregistrer les apostasies[6]; des prêtres même y montaient pour renier leur Dieu[7]. Beaucoup de païens s'acharnaient contre l'évêque ; aux jours de fête, l'amphithéâtre retentissait de clameurs menaçantes où dominait le cri : « Cyprien au lion[8] ! » Mais, dès le commencement de la persécution, l'évêque avait quitté Carthage[9], suivi dans sa retraite par un groupe de clercs et de fidèles[10]. Un arrêt de proscription fut lancé contre lui[11], et l'on ordonna la confiscation de ses biens[12]. Nous ne savons où il se réfugia, probablement aux environs de Carthage ; mais les agents du proconsul ne paraissent pas l'avoir cherché bien sérieusement.

La nouvelle de cette retraite provoqua dans l'Afrique chrétienne, et jusqu'à Rome[13], des commentaires malveillants. Le pauvre Pontius en souffrait, et il s'évertuait à justifier la conduite de son maître en cette circonstance. Cyprien, dit-il, obéit alors à la volonté de Dieu ; il devait se réserver pour l'avenir ; s'il s'était exposé au martyre, son œuvre eût été incomplète, et personne n'eût été là pour réparer les maux de la persécution[14]. Pontius conclut sur le ton lyrique : « A merveille ! à merveille ! ce fut alors une véritable inspiration de l'Esprit, un grand bonheur, qu'un homme nécessaire pour tant de choses utiles ait pu

tentiae episcoporum de haeret. baptiz., 29).

1) Saint Cyprien, *Epist.* 2.

2) « Rogatianus a Nova dixit... » (*Sententiae episcoporum*, 60).

3) Saint Cyprien, *Epist.* 3.

4) « Pomponius a Dionysiana dixit... » (*Sententiae episcoporum*, 48).

5) Saint Cyprien, *Epist.* 4.

6) Saint Cyprien, *De lapsis*, 7-9 ; 24.

7) Saint Cyprien, *Epist.* 40.

8) *Ibid.*, 14, 1 ; 20, 1 ; 59, 6 ; *Vita Cypriani*, 7.

9) Saint Cyprien, *Epist.* 20, 1.

10) *Ibid.*, 5, 2 ; 7.

11) *Ibid.*, 59, 6 ; 66, 4 ; *Vita Cypriani*, 7.

12) Saint Cyprien, *Epist.* 66, 4.

13) *Ibid.*, 8, 1 ; 20, 1.

14) *Vita Cypriani*, 7-8.

ajourner son martyre. Voulez-vous la preuve que cette retraite n'a pas été motivée par la crainte? Pour laisser de côté toute autre excuse, lui-même a souffert plus tard : ce martyre, il l'eût fui toujours suivant sa coutume, s'il l'avait fui déjà auparavant. Ce fut véritablement de la crainte, mais une crainte légitime, la crainte qui redoutait d'offenser le Seigneur, la crainte d'un homme qui préférait obéir aux préceptes de Dieu, plutôt que d'être couronné indûment. En effet, une âme vouée à Dieu en toute chose, et ainsi esclave des avertissements divins, a cru que, si elle n'obéissait pas à Dieu ordonnant alors la retraite, elle pécherait par le martyre même[1]. »

L'attitude de Cyprien n'en fut pas moins jugée alors sévèrement par bien des chrétiens. Ce qui le prouve, c'est l'insistance qu'il a mise lui-même à se justifier dans ses lettres à son clergé ou au clergé de Rome[2]. De sa fuite, il donne diverses raisons. D'abord l'ordre de Dieu, transmis sans doute par des visions[3]. Puis, l'avis de plusieurs clercs, notamment d'un certain Tertullus[4], qui était peut-être un évêque du voisinage[5]. Ensuite, une règle de conduite fixée par l'Ecriture : on a le droit et même le devoir de fuir les persécuteurs, à la condition de ne se souiller d'aucun acte d'idolâtrie[6]. Cyprien a développé cette raison dans un de ses traités où il approuve ceux qui, comme lui, avaient fui dans la persécution : « Quiconque, dit-il, se retire quelque temps, en restant fidèle au Christ, ne renie pas sa foi, mais attend son heure[7] ». La raison la plus sérieuse semble avoir été la raison politique. Par sa présence à Carthage, l'évêque risquait de redoubler les violences des bourreaux et d'entraîner des maux plus grands pour l'Eglise. Il écrivait à son clergé : « Nous devons veiller à la paix commune, et nous résigner quelque temps, malgré mes regrets, à vous manquer. Par notre présence nous pourrions provoquer la haine et la violence des Gentils; nous pourrions causer la rupture de la paix, nous qui, bien plutôt, devons assurer la tranquillité de tous[8]. » Et, un peu plus tard, au clergé de Rome : « Dès le début, dès que les premiers troubles ont éclaté, alors que les clameurs populaires se déchaînaient souvent contre moi, songeant moins à mon salut qu'à la tranquillité publique de nos frères, je me suis provisoirement retiré, dans la crainte

1) *Vita Cypriani*, 7.
2) Saint Cyprien, *Epist.* 7; 14, 1; 20, 1.
3) *Ibid.*, 16, 4. — Cf. *Vita Cypriani*, 7-8.
4) Saint Cyprien, *Epist.* 14, 1.
5) *Ibid.*, 4; 12, 2; 57; 70.
6) *Ibid.*, 20, 1.
7) Saint Cyprien, *De lapsis*, 10.
8) Saint Cyprien, *Epist.* 7. — Cf. 14, 1.

que notre présence ne parût déplacée et que la sédition déjà commencée n'en fût excitée davantage[1]. » C'est pour le même motif qu'il ajourna longtemps son retour à Carthage. Il avait déclaré d'abord qu'il suivrait là-dessus l'avis de ses clercs restés à leur poste : « Quand vous m'aurez écrit que la paix est rétablie et que je dois rentrer, ou si auparavant le Seigneur daigne me l'ordonner, alors je reviendrai vers vous[2]. » Cependant les mois passaient, la persécution semblait se ralentir, les clercs le rappelaient : au début de l'été de 250, il déclarait ne pas vouloir rentrer encore[3]. Il craignait toujours de réveiller la haine des païens, et par la nouvelle de son retour, et par les querelles intestines dont ce retour pouvait être le signal. Au commencement de 251, il écrivait aux fidèles : « Ce qui augmente mon chagrin et me cause une douleur plus grande, c'est que, malgré cette inquiétude et cette nécessité, je ne puis me rendre en personne auprès de vous. En raison des menaces et des embûches des perfides, nous voulons éviter que notre arrivée n'excite là-bas un plus grand tumulte. L'évêque, qui doit en toute chose veiller sur la paix et la tranquillité, ne doit pas risquer de paraître avoir lui-même fourni matière au désordre et déchaîné de nouveau la persécution[4]. »

Toutes ces raisons ne paraissent peut-être pas également bonnes. Mais un fait semble hors de doute, c'est que Cyprien ne s'est pas alors dérobé par crainte : l'héroïsme qu'il a montré dans la persécution de Valérien en est la preuve. Nous n'irons pas jusqu'à dire avec le diacre Pontius : « Cette retraite n'a pas été déterminée par la faiblesse de l'homme, mais, comme c'est la vérité, par la volonté divine[5]. » Nous dirons seulement : Cyprien s'est caché en 250, parce qu'il a cru, à tort ou à raison, que tel était alors son devoir d'évêque.

Pendant toute la durée de son absence, il n'a cessé de surveiller et d'administrer de loin son Eglise. Il l'affirme dans une lettre au clergé romain : « J'étais absent de corps, dit-il, mais ni mon esprit, ni mes actes, ni mes conseils n'ont manqué aux fidèles. Suivant les préceptes du Seigneur, j'ai veillé sur nos frères en tout ce que j'ai pu, dans la mesure de mes faibles forces[6]. » Son activité est d'ailleurs attestée par sa correspondance. A cette période se rapportent une vingtaine de lettres, écrites par lui aux confesseurs ou aux clercs, soit de Rome, soit

1) Saint Cyprien, *Epist.* 20, 1.
2) *Ibid.*, 7.
3) *Ibid.*, 18, 1.
4) *Ibid.*, 43, 4.
5) *Vita Cypriani*, 8.
6) Saint Cyprien, *Epist.* 20, 1.

de Carthage. Ce sont, par exemple, des lettres de félicitations aux chrétiens de la capitale, ou des échanges d'explications[1]; d'éloquentes exhortations aux confesseurs de Carthage[2]; ou bien des réprimandes à l'adresse de ces mêmes confesseurs, dont il blâme l'orgueil, l'indiscipline, les querelles ou les désordres de tout genre[3]. Aux clercs de Carthage, il recommande avec fermeté le maintien de la discipline[4]. Il les prie instamment de veiller sur les fidèles emprisonnés, qu'on ne doit laisser manquer de rien[5]. Il entre à ce propos dans les détails les plus minutieux, et conseille la prudence : on ne doit pas se rendre en foule à la prison, de peur d'irriter les païens et de les amener à en fermer les portes ; on n'enverra auprès des confesseurs qu'un prêtre et un diacre, qu'on remplacera souvent. « En toute chose, ajoute-t-il, nous devons être doux et humbles, comme il convient à des serviteurs de Dieu; nous devons nous prêter aux circonstances, assurer la tranquillité, veiller sur le peuple[6]. » Il n'oublie pas non plus les pauvres, les malades, les veuves, les orphelins, les étrangers de passage[7]. Pour toutes ces œuvres de bienfaisance, il veut qu'on ne ménage point l'argent de l'Eglise[8]. Il met à la disposition du clergé sa fortune personnelle, d'abord tout ce qu'il avait laissé en dépôt entre les mains du prêtre Rogatianus, puis d'autres sommes encore qu'il envoie par un clerc[9].

Pour l'administration de son Eglise, il s'en rapporta, durant les premiers mois de son absence, à l'assemblée des prêtres et des diacres[10], surtout à Rogatianus, qui était son homme de confiance[11]. Mais il s'aperçut qu'on n'exécutait pas toujours ses ordres, soit que Rogatianus manquât de l'autorité nécessaire, soit que le conseil des clercs fût divisé. Il se plaignait même qu'on ne répondît pas à ses lettres[12]. L'indiscipline augmentant à cause des prétentions des apostats et de la complicité d'une partie du clergé, il se décida à confier le gouvernement de son Eglise à une commission spéciale, composée de deux évêques, Caldonius et Herculanus, et de deux prêtres, Rogatianus et Numidicus[13]. Dès lors, c'est par leur intermédiaire, qu'il transmit ses instructions[14]. Au milieu de ces préoccupations diverses, il

1) Saint Cyprien, *Epist.* 9; 20; 27-28; 30-31; 35-37.
2) *Ibid.*, 6 et 10.
3) *Ibid.*, 13, 3-5. — Cf. 11, 1; 14, 3.
4) *Ibid.*, 5; 11; 14, 2.
5) *Ibid.*, 5, 1; 12, 1; 14, 2.
6) *Ibid.*, 5, 2.
7) *Ibid.*, 5, 1; 7; 12, 2; 14, 2.
8) *Ibid.*, 5, 1.
9) *Ibid.*, 7.
10) *Ibid.*, 5, 1; 12, 1, 14, 2.
11) *Ibid.*, 6, 4; 7.
12) *Ibid.*, 18, 1.
13) *Ibid.*, 41, 1.
14) *Ibid.*, 41, 2; 42; 43, 1.

songeait à combler les vides faits par la persécution dans le clergé de Carthage. Il nomma plusieurs clercs et avisa de sa décision la communauté. C'est ainsi qu'il conféra le grade de *lecteur* à Saturus, Aurelius et Celerinus[1], le sous-diaconat à Optatus[2], la prêtrise à Numidicus[3]. — Tous ces faits attestent qu'il remplit pendant la persécution ses devoirs d'évêque. Il avait le droit d'écrire au clergé romain, auprès de qui on l'avait calomnié : « Ce que j'ai fait, mes lettres vous le disent, ces lettres que j'ai envoyées, suivant les circonstances, au nombre de treize, et que je vous ai communiquées. On y voit que mes conseils n'ont pas manqué au clergé, ni aux confesseurs mes exhortations, ni aux égarés, quand il l'a fallu, mes reproches, ni à toute la communauté, pour implorer la miséricorde de Dieu, mes allocutions persuasives[4]. » Et, à l'appui de cette affirmation, il pouvait alléguer la série de ses actes[5].

Son absence durait depuis quinze mois[6]. La persécution avait cessé en Afrique, mais le désordre augmentait dans la communauté. L'évêque crut le moment venu de rentrer. Dans une lettre aux fidèles, il annonçait qu'il reviendrait après Pâques[7]. Les événements qui suivirent prouvent qu'il était en effet à Carthage au printemps de 251. A peine de retour, il y convoqua et y présida le premier concile. Avec le concours de ses collègues africains, il se mit résolument à l'œuvre pour rétablir la paix de l'Eglise, profondément troublée par les prétentions des renégats et par les menaces des schismatiques.

Avant tout, l'on devait trancher la question des *lapsi*. D'innombrables chrétiens avaient trahi leur foi pendant la persécution ; le danger passé, ils demandaient à rentrer dans l'Eglise. D'abord timides et honteux, ils s'étaient vite enhardis, depuis la téméraire intervention de certains confesseurs, qui, les yeux fermés, délivraient des billets d'indulgence[8]. Bien des clercs, pour des raisons diverses, étaient disposés au pardon[9]. Les cinq prêtres, qui, depuis son élection, étaient systématiquement hostiles à

1) Saint Cyprien, *Epist.* 29 ; 38, 2 ; 39, 4-5.

2) *Ibid.*, 29.

3) *Ibid.*, 40.

4) *Ibid.*, 20, 2.

5) *Ibid.*, 20, 2-3.

6) *Ibid.*, 43, 4 : « Non suffecerat exsilium jam *bienni.* » — Pour un Romain, ces mots signifiaient que l'exil durait depuis *plus d'un an.* En fait, Cyprien a été absent quinze ou seize mois, de janvier 250 à Pâques 251.

7) « Ut repraesenter vobis *post Paschae diem* cum collegis meis » (*ibid.*, 43, 7). — « Ne ad vos *ante diem Paschae* venire licuisset » (*ibid.*, 43, 1).

8) *Ibid.*, 15, 4 ; 18, 1 ; 19, 2 ; 20, 2-3 ; 21, 4 ; 22, 2 ; 27, 1-2 ; 33, 2.

9) *Ibid.*, 15, 1 ; 16, 1-3 ; 17, 2 ; 20, 2 ; 34, 1-2.

Cyprien, avaient profité de l'occasion pour exciter les confesseurs et les clercs contre leur évêque[1]. Beaucoup d'apostats refusaient nettement de faire pénitence[2] ; en plusieurs circonstances, ils n'avaient pas craint de recourir à l'intimidation, même à la violence[3]. La situation était grave pour les chefs de communautés ; il fallait sauver la discipline sans pousser à la révolte.

Cyprien, malgré son long exil, ne s'était pas laissé surprendre par les événements. Il avait pris nettement position dès le milieu de 250, aux premières nouvelles venues de Carthage. Il s'était tracé aussitôt des règles de conduite, dont il était résolu à ne point s'écarter. Il prétendait d'abord ajourner toute solution jusqu'à la fin de la persécution[4]. Il croyait, de plus, à la nécessité d'une entente avec les autres Églises d'Afrique[5]. Et, aussi, d'une entente avec Rome. Dans les premiers temps de sa retraite, une partie du clergé romain, sollicité sans doute par des clercs et des confesseurs carthaginois[6], avait essayé de traiter la question directement, sans consulter l'évêque exilé, avec le clergé de Carthage. C'était l'objet d'une curieuse lettre qui nous est parvenue[7] : lettre écrite dans un latin barbare, et malveillante pour Cyprien, qui en eut connaissance, et qui affecta d'abord de la considérer comme apocryphe ou altérée[8]. Afin de déjouer ces intrigues, il voulut s'entendre lui-même avec l'Église de Rome, alors sans évêque : d'où la correspondance assez active qu'il entretint, dans la seconde moitié de 250, soit avec le clergé, soit avec les confesseurs de Rome[9]. Cette tactique réussit; et l'on se mit d'accord pour laisser l'affaire en suspens jusqu'au rétablissement de la paix religieuse. En attendant la décision qui serait prise en commun, Cyprien était résolu à n'accorder aucun pardon, à maintenir pour tous les apostats la nécessité de la pénitence[10].

C'est sur ces principes qu'il régla sa conduite jusqu'à la réunion du concile. Il montra dans l'application autant d'habileté que de fermeté. Il usa d'abord de douceur, s'en tenant aux avertissements, aux légères réprimandes. Il prodigua aux confesseurs de Carthage les félicitations enthousiastes, pour leur hé-

1) Saint Cyprien, *Epist.* 43, 1-3; 45, 4; 59, 12.
2) *Ibid.*, 19, 2; 43, 7; *De lapsis*, 30.
3) Saint Cyprien, *Epist.* 20, 3; 27, 3.
4) *Ibid.*, 15, 1-2; 16, 3-4 ; 17, 1 et 3; 19, 1-2; 26 ; 33.
5) *Ibid.*, 19, 2; 25-26; 32; -34, 3; 43, 3; 55, 4-7; 56, 2-3; 57, 1.
6) « Didicimus... a Crementio subdiacono, qui a vobis ad nos venit certa ex causa ». (*ibid.*, 8, 1).
7) *Ibid.*, 8.
8) *Ibid.*, 9, 2.
9) *Ibid.*, 20 ; 27-28 ; 30-31 ; 35-37. — Cf. 32, 1; 43, 3; 55, 5-6.
10) *Ibid.*, 19, 1 ; 34, 2-3; 55, 4-6.

roïsme dans les tortures[1]; puis, au nom de leur dignité même, il les mit en garde contre les suggestions de l'orgueil, contre les dangers de l'indiscipline et du désordre[2]. Ensuite, il leur reprocha l'excès de leurs prétentions, leur recommandant au moins de ne pas délivrer à la légère leurs billets d'indulgence[3]. Aux fidèles, il prêchait la patience et le respect de l'autorité[4]. Mais, au fond, il était tout près d'excuser l'erreur des fidèles et l'imprudence des confesseurs, même les vives sollicitations des apostats[5]. Ce qui l'étonnait surtout, ce qui l'indignait, c'était la complicité ou la faiblesse d'une partie du clergé. Il écrit aux confesseurs : « J'avais cru que du moins les prêtres et les diacres présents là-bas vous avertissaient, vous instruisaient pleinement de la loi évangélique, comme cela s'est fait toujours dans le passé, sous nos prédécesseurs. Les diacres qui se rendaient à la prison auraient dû gouverner les vœux des martyrs par leurs conseils et les préceptes de l'Écriture. Mais maintenant j'apprends avec une grande douleur, non seulement qu'on ne vous rappelle point là-bas les divins préceptes, mais encore, bien plutôt, qu'on vous en détourne[6]. » Il ne craint pas de préciser ses griefs, même quand il s'adresse au peuple : « J'apprends, lui dit-il, que certains parmi les prêtres, oubliant l'Évangile, oubliant ce que nous ont écrit les martyrs, méconnaissant les droits de leur évêque et de sa chaire sacerdotale, sont déjà entrés en communion avec les *lapsi*, qu'ils offrent pour eux le saint sacrifice et leur donnent l'eucharistie, alors qu'il faudrait arriver à cela par degrés[7]. » Dans plusieurs de ses premières lettres au clergé, il mêle à ses instructions un blâme discret. Il conte des visions, dont il dégage une leçon à l'adresse des clercs[8]. Peu à peu, il élève le ton : « Longtemps, dit-il, je me suis montré patient, mes très chers frères, dans la pensée que ma réserve et mon silence contribueraient à la paix. Mais puisque certaines gens, dans le dérèglement et la brusquerie de leur présomption téméraire, s'efforcent de troubler l'honneur des martyrs, la conscience des confesseurs et la tranquillité du peuple entier, je ne dois pas me taire davantage, de peur que le danger du peuple et le nôtre ne grandisse par un trop long silence[9]. »

Une fois qu'il s'est mis d'accord avec l'Église de Rome[10] et avec

1) Saint Cyprien, *Epist.* 6 et 10.
2) *Ibid.*, 11, 1; 13, 2-5; 14, 2-3.
3) *Ibid.*, 15, 3-4.
4) *Ibid.*, 17, 1 et 3.
5) *Ibid.*, 15, 2; 16, 3; 17, 1.
6) *Ibid.*, 15, 1.
7) *Ibid.*, 17, 2.
8) *Ibid.*, 11, 7. — Cf. 14, 3-4.
9) *Ibid.*, 16, 1.
10) *Ibid.*, 27-28; 30-31; 36.

les autres évêques africains[1], il n'admet plus que l'on discute à Carthage ses instructions; il parle sur un ton où se marque l'autorité de l'évêque. Désormais, dans ses lettres au clergé, il se contente de rappeler qu'il a obtenu l'assentiment des clercs et confesseurs romains[2]; il envoie copie de ce dossier, ordonne que toutes ces pièces soient communiquées à l'assemblée des fidèles, et même à tout évêque ou clerc d'une autre Eglise, qui en exprimera le désir[3]. Pour plus de sûreté, il avise directement de ses résolutions le peuple de Carthage : « Voici la décision prise une fois pour toutes par nous, par les confesseurs et les clercs de la capitale, et, de même, par tous les évêques soit de notre province, soit d'outre-mer : il ne sera rien changé au sort des *lapsi*, avant que nous nous soyons tous réunis, et que, d'un commun accord, sans sacrifier ni la discipline ni les droits de la pitié, nous ayons pris une détermination définitive[4]. » — Dans ces conditions, Cyprien ne pouvait tenir aucun compte de la communication des confesseurs, annonçant le pardon accordé à tous les apostats[5]. Au reçu de ce billet impertinent, il affirma seulement, une fois de plus, que la question serait tranchée par un concile après le rétablissement de la paix[6]. Mais il avait menacé d'anathème les clercs qui donneraient l'absolution aux *lapsi*[7], et, en effet, il excommunia ceux qui avaient désobéi[8].

Cependant la fermeté n'allait point chez lui jusqu'à l'intransigeance. Au milieu même de ces vifs démêlés, où il avait maintenu ses principes avec tant d'énergie, il avait su faire à propos quelques concessions. Sur la proposition du clergé romain[9], il avait permis de donner l'absolution aux renégats en danger de mort qui auraient fait pénitence[10]. Il avait aussi mis hors de cause ceux d'entre eux qui avaient racheté leur faute en affrontant avec courage de nouvelles épreuves[11]. Enfin il admettait que l'on distinguât entre les chutes : il ne confondait point les *sacrificati* et les *libellatici*, ceux qui s'étaient tirés d'affaire par un certificat, et ceux qui avaient réellement sacrifié[12]. Par ces adroites concessions, il avait prévenu toute objection sérieuse contre la sévérité du principe.

A peine rentré à Carthage, suivant sa promesse, il soumit la

1) Saint Cyprien, *Epist.* 25-26.
2) *Ibid.*, 29; 32.
3) *Ibid.*, 32.
4) *Ibid.*, 43, 3.
5) *Ibid.*, 23.
6) *Ibid.*, 26, 1; 27, 2.
7) *Ibid.*, 16, 4.
8) *Ibid.*, 34, 1-3; 55, 4.
9) *Ibid.*, 8, 3; 20, 3.
10) *Ibid.*, 18, 1; 19, 2; 20, 3.
11) *Ibid.*, 25. — Cf. 19, 2; 55, 4.
12) *Ibid.*, 55, 13-14.

question à l'assemblée des évêques africains. Il y fit d'ailleurs prévaloir ses idées. Le concile de 251 accorda l'absolution aux *libellatici*, mais imposa une pénitence aux *sacrificati*, sauf les cas de maladie mortelle[1]. Le concile de 252 étendit le pardon à tous les renégats[2], en leur interdisant seulement le sacerdoce[3]. Dès lors, Cyprien eut pour unique règle de conduite le respect des décisions synodales[4]. L'observance de cette règle lui était d'autant plus facile, que ses collègues avaient adopté précisément sa manière de voir. En vertu de ce principe, au concile de 253, il fit infliger un blâme à Therapius, évêque de Bulla, coupable d'avoir pardonné trop vite à un prêtre renégat[5]; et il invita les fidèles d'Assuras à déposer leur évêque, qui avait faibli dans la persécution[6]. Telle fut aussi son attitude en 254, dans l'affaire des évêques espagnols[7].

Par la même fermeté, mêlée de modération, il vint à bout du redoutable schisme qui menaça quelque temps l'unité de l'Église d'Afrique. Au milieu de la persécution, s'était dessiné, dans la communauté de Carthage, un parti hostile à l'évêque. Les chefs de ce parti étaient les cinq prêtres qui l'avaient toujours combattu[8]; et, à leur tête, Novatus, qui bientôt s'adjoignit le diacre Felicissimus[9]. Ceux-ci n'avaient pas manqué d'exciter les confesseurs et les clercs; pour faire pièce à l'évêque absent, ils s'étaient empressés d'accueillir et d'appuyer les réclamations des *lapsi*[10]. Fidèle à sa méthode de gouvernement, Cyprien s'était montré d'abord assez patient; il s'était contenté de multiplier les avertissements dans ses lettres au clergé ou au peuple[11]. Mais l'audace de Novatus, de Felicissimus et de leurs partisans croissait de jour en jour; le mauvais vouloir et l'intrigue aboutirent à une rébellion ouverte[12]. Dès lors, Cyprien n'hésita plus. Du fond de sa retraite, par l'entremise de ses commissaires, il lança une excommunication contre les révoltés[13]. Il menaça également d'anathème quiconque suivrait Felicissimus, et il en avertit les fidèles : « Si quelqu'un, leur écrivait-il, dans son refus de faire pénitence et de donner satisfaction à Dieu, passe au parti de Felicissimus et de ses satellites, s'il se joint à la faction héré-

1) Saint Cyprien. *Epist.* 55, 6 et 17 : 56, 2 : 57, 1 ; 59, 13.
2) *Ibid.*, 57, 1 et 5 ; 56, 3.
3) *Ibid.*, 67, 6 ; 72, 2.
4) *Ibid.*, 55, 7.
5) *Ibid.*, 64, 1.
6) *Ibid.*, 65, 1.
7) *Ibid.*, 67, 5-6.
8) *Ibid.*, 43, 1-3 ; 45, 4 : 59, 12.
9) *Ibid.*, 41, 1 ; 43, 2 ; 52, 2 ; 59, 1 et 9.
10) *Ibid.*, 15, 1 ; 16, 1-3 ; 17, 2.
11) *Ibid.*, 15, 1 ; 16, 1 ; 17, 2.
12) *Ibid.*, 41.
13) *Ibid.*, 42. — Cf. 41, 2 ; 43, 3-4 et 7 ; 59, 9.

tique, il est prévenu qu'il ne pourra ensuite revenir à l'Église, ni rentrer en communion avec les évêques et le peuple du Christ[1]. » Peu de temps après, Cyprien fit confirmer ces excommunications par le concile de 251[2].

Ses adversaires n'en montrèrent que plus d'audace. Ils fondèrent une Église rivale. A Cyprien ils osèrent opposer un des leurs, Fortunatus, qu'ils firent consacrer évêque de Carthage[3]. Ils entreprirent une active propagande dans l'intérieur du pays[4]; et Felicissimus se rendit à Rome, pour tenter d'y égarer l'opinion[5]. Malgré tout, Cyprien ne s'émut guère. Il affecta de mépriser la petite Église schismatique, comptant sur le temps pour lui enlever le gros de ses prosélytes. Il eut soin seulement d'avertir le pape Cornelius et de le tenir au courant, pour le mettre en garde contre les intrigues[6]. Il avait désormais le droit pour lui, la décision du concile de Carthage qui avait excommunié Felicissimus et les autres rebelles[7]. D'ailleurs, il était prêt à pardonner aux transfuges, mais à la condition expresse qu'ils reviendraient humblement à l'Église et se soumettraient à la discipline de la pénitence : « S'il y a des gens, écrivait-il, qui croient pouvoir rentrer dans l'Église, non par des prières, mais par des menaces, s'ils pensent se faire ouvrir la porte, non par des lamentations et des réparations, mais par la terreur, ces gens-là peuvent être sûrs qu'à leurs pareils est fermée l'Église du Seigneur. Le camp du Christ, inaccessible, fortifié et défendu par le Seigneur lui-même, ne cède point aux menaces. Le prêtre de Dieu, tenant l'Évangile et gardant les préceptes du Christ, peut être tué, il ne peut être vaincu[8]. » — En fait, cette ferme attitude imposa vite aux fidèles égarés, qui bientôt revinrent en foule solliciter leur pardon[9].

Au moment où Cyprien rentrait à Carthage après son long exil, au printemps de 251, un autre schisme éclatait en Italie, qui allait s'étendre à l'Afrique. L'Église de Rome, depuis longtemps sans chef, avait voulu élire un évêque ; et, comme on n'avait pu s'entendre, elle en avait élu deux[10]. Aussitôt, chacun des deux rivaux avait envoyé des députés à Carthage, dans l'espoir de s'y faire reconnaître[11].

1) Saint Cyprien, *Epist.* 43, 7.
2) *Ibid.*, 59, 9.
3) *Ibid.*, 59, 9-10.
4) *Ibid.*, 59, 16.
5) *Ibid.*, 59, 1-2, 9, 11, 14, 16.
6) *Ibid.*, 59, 9. — Cf. 45, 4 ; 52, 2.
7) *Ibid.*, 59, 14.
8) *Ibid.*, 59, 17.
9) *Ibid.*, 59, 15.
10) *Ibid.*, 44, 1 ; 52, 2.
11) *Ibid.*, 44, 1.

En cette circonstance, Cyprien procéda avec sa prudence ordinaire. Il refusa de se prononcer entre Cornelius et Novatianus, avant d'être exactement renseigné; et il eut soin de marcher toujours d'accord avec le concile qui siégeait alors à Carthage. Sur le rapport des commissaires envoyés à Rome, il se décida pour Cornelius. Il le fit reconnaître d'abord par ses collègues présents au synode[1], puis par tous les évêques africains, auxquels on adressa une lettre circulaire[2]. Non content de lui avoir gagné l'appui de toute l'Afrique chrétienne, Cyprien fit campagne en Italie pour le nouveau pape; et il réussit à lui ramener les confesseurs romains[3]. Les Novatianistes, pour se venger, redoublèrent d'activité en Afrique. Ils y envoyèrent au moins deux missions; et leur propagande y fut encore secondée par des lettres de Novatianus à tel ou tel évêque[4]. Eux aussi, ils voulurent avoir dans la capitale du pays un représentant autorisé de leur parti, et ils consacrèrent Maximus comme évêque de Carthage[5]. Fort de son droit, Cyprien ne s'effraya pas plus de la rivalité de Maximus que de celle de Fortunatus; à l'occasion, il raillait les deux aventuriers qui avaient usurpé son titre. D'ailleurs, il combattit le nouveau schisme avec la même habileté et le même succès. Il resserra son alliance avec Cornelius et les catholiques romains; en Afrique, il ramena les évêques hésitants, comme le numide Antonianus[6]. — Traqué de toute part, le Novatianisme fut promptement réduit à l'impuissance, au moins en Afrique; s'il y survécut quelque temps, ce fut à l'état de secte obscure. Pour assurer sa victoire, Cyprien le poursuivit jusqu'en Europe, notamment dans le midi de la Gaule : à la demande de Faustinus, évêque de Lyon, il engagea le pape Stephanus à intervenir pour faire déposer le Novatianiste Marcianus, évêque d'Arles[7].

Ainsi, tout en achevant de régler la question des *lapsi*, Cyprien avait triomphé de deux schismes. Sa politique, dans ces trois affaires si étroitement liées l'une à l'autre, ne fut pas approuvée de tout le monde. Nous ne parlons pas, bien entendu, des intéressés, schismatiques ou renégats. Mais, en Afrique comme à Rome, des chrétiens qui n'avaient pactisé ni avec l'idolâtrie ni avec le schisme, ne se gênaient pas pour blâmer la

1) Saint Cyprien, *Epist.* 44, 1; 45, 1, 3-4; 48, 2-4; 68, 2.
2) *Ibid.*, 48, 3. — Cf. 45, 1.
3) *Ibid.*, 46-47; 49, 1-2; 51, 1; 53-54.
4) *Ibid.*, 44, 3; 50; 52, 1-2; 55, 2-3 et 24.
5) *Ibid.*, 59, 9.
6) *Ibid.*, 55.
7) *Ibid.*, 68.

conduite de l'évêque de Carthage. Dans l'affaire des *lapsi*, on l'accusait d'avoir montré soit trop d'indulgence, soit trop de sévérité[1], ou même d'avoir péché successivement par excès de sévérité et par excès d'indulgence[2]. Dans la lutte contre les schismatiques africains, on insinuait que, par son orgueil et son intransigeance, il avait poussé ses adversaires à la révolte[3]. Enfin, dans l'affaire du Novatianisme, on lui reprocha tour à tour ses tergiversations[4] et sa promptitude à lancer l'anathème[5].

Il s'est justifié lui-même à diverses reprises : dès 250, dans des lettres au clergé romain[6]; plus tard, dans des lettres à Cornelius[7], à l'évêque numide Antonianus[8], et à son ennemi Puppianus[9]; ou encore, plus ou moins directement, dans ses traités *De lapsis* et *De unitate ecclesiae*. Inutile d'analyser ici ces documents divers : ils ne nous apprendraient rien que nous ne sachions déjà, car Cyprien se justifie toujours par les faits. Il dit, au début d'une de ses lettres aux clercs de Rome : « Je me suis aperçu, mes très chers frères, qu'on vous racontait avec peu de sincérité et peu de fidélité ce qu'ici nous avons fait et faisons. J'ai cru nécessaire de vous adresser cette lettre, pour vous rendre compte de nos actes, de nos décisions et de notre activité[10]. » Aux calomnies, il oppose simplement les faits : ses instructions aux confesseurs, aux clercs et aux fidèles de Carthage[11], ses concessions, ses efforts pour concilier le respect de la discipline avec les nécessités du moment[12]. Quelque temps après, nouvel exposé de la situation, des mesures prises ; et, à l'appui, envoi d'une copie des pièces authentiques[13]. Dans la lettre à Antonianus, Cyprien explique d'ensemble toute l'affaire des *lapsi*[14]. D'abord, dit-il, « puisque tu parais ému de mes actes mêmes, je dois défendre auprès de toi ma personne et ma cause; je ne veux pas laisser croire que j'aie pu à la légère m'écarter de mon dessein[15] ». Et, après un résumé de sa politique, aussi sobre que lumineux, il conclut qu'il « n'a rien fait à la légère »[16]. Même méthode pour l'affaire du Novatianisme : pièces en main, il prouve à Cornelius que la prudence était nécessaire lors de la

1) Saint Cyprien, *Epist.* 20, 1; 27, 4; 48, 3; 55, 7; 66, 1 et 7.
2) *Ibid.*, 55, 3.
3) *Ibid.*, 66, 3 et 8.
4) *Ibid.*, 45; 48.
5) *Ibid.*, 55, 2 et 24. — Cf. 68.
6) *Ibid.*, 20 et 27.
7) *Ibid.*, 45; 48; 59.
8) *Ibid.*, 55.
9) *Ibid.*, 66.
10) *Ibid.*, 20, 1.
11) *Ibid.*, 20, 2.
12) *Ibid.*, 20, 3.
13) *Ibid.*, 27.
14) *Ibid.*, 55, 4-7.
15) *Ibid.*, 55, 3.
16) *Ibid.*, 55, 7.

double élection romaine[1], et il démontre à Antonianus que Novatianus s'est mis lui-même hors de l'Église[2]. Cyprien explique également son attitude en face des schismatiques africains. Il a usé de douceur et de persuasion, tant qu'il l'a pu. Il est prêt encore à pardonner : « Ici, dit-il, l'Église n'est fermée à personne, et l'évêque ne se dérobe devant personne[3]. » Mais il a dû frapper les coupables, du jour où ils se sont mis en rébellion ouverte, et le peuple est plus sévère encore que l'évêque[4].

Si l'on apprécie en elle-même cette politique, on ne peut que donner raison à Cyprien. Les reproches opposés qu'on lui adressait prouvent assez qu'il était dans le vrai. Comme il le remarque lui-même, il avait adopté une solution moyenne dans l'affaire des *lapsi*[5]; et telle a été aussi sa tactique en face des schismes. Implacable pour les chefs, il était presque indulgent pour les chrétiens égarés à leur suite. Pendant ces années si remplies d'événements, et si dramatiques pour l'Église, il a su concilier, ou déployer tour à tour, des qualitésqui se rencontrent rarement chez un même homme : la fidélité aux principes ; la prudence, une réserve systématique, tant que la question n'a pas été réglée ; la fermeté dans l'application, dès qu'a été prise une décision ; mais une fermeté sans intransigeance, prête aux concessions nécessaires ; de la modération, et du tact, dans l'énergie ; un beau sang-froid au milieu de dangers multiples, en face d'une violente persécution, puis en face de deux schismes, quand les partis hostiles, pour faire pièce au chef légitime, consacraient deux pseudo-évêques de Carthage. — Malgré toute l'habileté qu'il déployait alors, Cyprien n'en était pas moins critiqué, et assez vivement, même par quelques-uns de ses partisans ou de ses alliés. Il a eu le sort des politiques avisés, qui voient juste et se préoccupent des choses plus que des mots : sur le moment, il a mécontenté les exagérés de droite et de gauche, mais il a fini par avoir raison contre tous.

Pendant les quatre ou cinq années qui suivirent la persécution de Dèce, le souci principal de Cyprien fut de rétablir la paix dans son Église. Mais son activité s'exerçait alors en tous sens. A Carthage, il cherchait à affermir la discipline[6]; il y travaillait de toute façon, par ses actes, par son éloquence, par ses traités, dont la plupart datent de cette période. Il songeait à fixer la li-

1) Saint Cyprien, *Epist.* 45, 2-3 ; 48, 1-3.
2) *Ibid.*, 55, 24 sqq.
3) *Ibid.*, 59, 16.
4) *Ibid.*, 59, 15.
5) « Temperamentum salubri moderatione libravimus » (*ibid.*, 55, 6).
6) « Serviens disciplinae » (*ibid.*, 59, 6).

turgie. Par exemple, il faisait décider par le concile de 253 qu'on pouvait baptiser les enfants dès leur naissance[1]. Vers le même temps a été écrite probablement sa longue lettre à Caecilius sur le sacrement de l'Eucharistie : il y combattait l'emploi de l'eau au lieu du vin pour la consécration, et montrait que cette pratique, en usage dans quelques communautés africaines, était contraire aux prescriptions du Nouveau Testament[2]. Sur la demande de collègues, ou de sa propre initiative, il intervenait dans les affaires d'autres communautés africaines, surtout pour faire respecter les décisions des conciles[3]. Au printemps de 251, il se rendait à Hadrumète ; et en l'absence de l'évêque de cette ville, son ami Polycarpus, il donnait des conseils aux clercs[4]. L'année suivante, il écrivait à un groupe de six évêques, réunis à Capsa pour une ordination, qui lui avaient soumis le cas de plusieurs *lapsi*[5]. Il adressait une autre lettre aux fidèles de Thibaris, qui à plusieurs reprises l'avaient prié de les visiter[6]; il s'excusait de ne pouvoir encore tenir sa promesse, mais il leur envoyait son avis sur diverses règles de conduite[7]. Il devenait de plus en plus le conseiller et le guide de l'Afrique chrétienne.

Au milieu de ces négociations, de ces réformes et de ces luttes, une inquiétude le hantait, non pour lui, mais pour son Église : la crainte d'une nouvelle persécution[8]. Et cette crainte était fondée, comme le prouva bientôt l'édit de Gallus, qui, vers le milieu de 252, ordonna des sacrifices publics dans tout l'Empire[9], peut-être pour conjurer l'épidémie de peste. Cyprien suivait avec anxiété les événements de Rome. Il félicitait Cornelius à l'occasion de son exil[10]. Un peu plus tard, au nom du concile de 253, il envoyait successivement deux lettres au nouveau pape Lucius, la première lors de son exil, la seconde lors de son rappel[11]. Il s'attendait d'un jour à l'autre à voir la persécution gagner l'Afrique. Pour éviter les surprises et les scandales qu'avait causés l'édit de Dèce, il préparait aux futures épreuves la communauté de Carthage et d'autres Églises voisines[12]. Lui-même, en ces jours d'attente, était directement menacé. Il voyait se réveiller contre lui les haines du vulgaire ; et, de nou-

1) Saint Cyprien, *Epist.* 64, 2 sqq.
2) *Ibid.*, 63.
3) *Ibid.*, 64-65.
4) *Ibid.*, 48, 1.
5) *Ibid.*, 56.
6) *Ibid.*, 58, 1.
7) *Ibid.*, 58, 2 sqq.
8) *Ibid.*, 57, 1 ; 58, 1.
9) *Ibid.*, 59, 6.
10) *Ibid.*, 60, 1.
11) *Ibid.*, 61, 1.
12) *Ibid.*, 57, 1 ; 58, 1 sqq. ; 59, 6.

veau, retentissait au cirque le cri farouche : « Cyprien au lion[1] ! » — Cette fois le refrain de mort n'eut pas d'écho ; et l'évêque de Carthage put continuer en paix son œuvre de réparation et d'organisation.

D'ailleurs, en ces années-là, d'autres fléaux mirent à l'épreuve son courage et sa charité. Une partie de la Numidie fut désolée par une invasion de barbares ; de nombreux chrétiens, hommes et femmes, furent emmenés en captivité[2]. Une demande de secours pour le rachat des prisonniers fut adressée à l'Eglise de Carthage par huit évêques de Numidie[3]. Il était dans les traditions de la Carthage chrétienne de venir en aide aux autres communautés moins riches. Dès le début de son épiscopat, Cyprien avait offert à son collègue Eucratius, évêque de Thenae, de prendre à sa charge un vieil acteur converti, désormais sans ressources, réduit à se contenter des aumônes de l'Eglise[4]. Pendant la persécution de Dèce il avait secouru, sur sa fortune personnelle, les étrangers indigents[5]. Il n'hésita donc pas, quand il reçut la lettre des Numides. Il ouvrit une souscription à Carthage : clercs et laïques apportèrent leur obole, même des évêques de cités voisines qui se trouvaient alors dans la capitale[6]. On recueillit ainsi cent mille sesterces[7]. Cyprien envoya cette somme d'argent aux huit évêques Numides, en y joignant la liste des souscriptions, et en demandant des prières pour les donateurs[8].

Pendant la terrible peste qui décima Carthage vers le même temps, entre 252 et 254, Cyprien donna à tous l'exemple de la bravoure et de la charité. Le diacre Pontius a peint avec complaisance les progrès de l'épidémie, la consternation et la lâcheté des païens : « Bientôt, dit-il, éclata un effroyable fléau, un mal abominable qui dévastait tout. Il emportait chaque jour d'innombrables victimes, et attaquait brusquement chacun dans son logis. L'une après l'autre, à la suite, il envahissait les maisons du vulgaire tremblant. Alors, pris d'horreur, tous de s'enfuir, d'éviter la contagion, de jeter indignement à la voirie leurs parents : comme si, avec le moribond atteint de la peste, on pouvait aussi mettre à la porte la mort elle-même. Et par toute la ville, dans les rues, gisaient, non plus des corps, mais des cadavres innombrables de malheureux qui imploraient la pitié

1) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 6.
2) *Ibid.*, 62, 1-2.
3) *Ibid.*, 62, 1 et 3.
4) *Ibid.*, 2, 2.
5) *Ibid.*, 7.
6) *Ibid.*, 62, 4.
7) *Ibid.*, 62, 3.
8) *Ibid.*, 62, 4.

des passants en contemplant mutuellement leur infortune. Personne ne se retournait, si ce n'est pour s'enrichir par la cruauté. Personne ne s'empressait, à la pensée qu'un malheur semblable le menaçait. Personne ne faisait pour autrui ce qu'il eût voulu qu'on fît pour lui[1]. » A cet horrible tableau s'ajoutent quelques traits saisissants, fournis par Cyprien lui-même : on dépouillait les morts, on organisait la chasse à l'héritage, on assassinait, il n'y avait plus ni police, ni tribunaux[2]. Beaucoup de chrétiens étaient entraînés par la folie commune. Ils croyaient la fin du monde arrivée[3]. Atteints par le découragement général[4], ils s'étonnaient seulement que Dieu frappât les siens comme ses ennemis[5]. Au milieu de cet affolement de toute une population, Cyprien ne perdit rien de son sang-froid. Il exhortait fréquemment les fidèles[6], et, pour rassurer ceux qui n'avaient point entendu ses sermons, il publiait son traité *De mortalitate*. Ainsi, par son éloquence et par son exemple, il ralliait les chrétiens. En même temps, il organisait les secours : « Aussitôt, dit Pontius, on assigna à chacun son rôle, selon la qualité des gens et leur rang. Beaucoup de fidèles, qui, en raison de leur pauvreté, ne pouvaient donner d'argent, donnaient plus que de l'argent. Ils apportaient leur travail personnel, plus précieux que toutes les richesses. Et qui donc, sous la direction d'un si grand docteur, ne se serait pas hâté de trouver son rang dans une telle milice, pour plaire à Dieu le Père, et au Christ le Juge, et, en attendant, à son évêque ? Aussi, grâce à la merveilleuse abondance des œuvres, on pouvait faire ce qui était utile à tous, et pas seulement aux fidèles[7]. » Le dernier trait est à noter, et il n'y a aucune raison de le tenir pour suspect, comme on l'a parfois prétendu. Pontius nous dit plus haut que l'évêque, dans ses sermons, recommandait de secourir les malades sans distinction de religion[8]. Cette charité largement humaine était d'autant plus méritoire que les païens rendaient les chrétiens responsables du fléau et poursuivaient l'évêque de leurs cris haineux[9].

1) *Vita Cypriani*, 9.
2) Saint Cyprien, *Ad Demetrian.*, 10-11.
3) Saint Cyprien, *De mortalit.*, 25.
4) *Ibid.*, 1.
5) *Ibid.*, 8.
6) *Vita Cypriani*, 9.
7) *Ibid.*, 10.
8) *Ibid.*, 9.
9) Saint Cyprien, *Ad Demetrian.*, 2 et 5; *Epist.* 59, 6.

III

Attitude de Cyprien dans l'affaire du baptême des hérétiques. — Ses démêlés avec l'évêque de Rome. — Son rôle dans les conciles de Carthage.

En 255, Cyprien put croire que le temps des épreuves et des luttes était passé. La peste avait disparu, au moins en Afrique ; les craintes de persécution étaient écartées ; la plupart des apostats avaient fait leur soumission ; les fauteurs de schismes n'étaient plus guère que des chefs sans soldats. La paix semblait renaître dans la communauté et autour d'elle. Mais, à ce moment, l'évêque de Carthage eut à prendre parti dans de nouvelles polémiques, qui peu à peu s'envenimèrent, et qui finirent par mettre en péril, non plus seulement l'unité de l'Afrique chrétienne, mais l'unité catholique.

Dans les premiers mois de cette année 255, Cyprien reçut une lettre d'un certain Magnus qui lui posait cette question : « Entre autres hérétiques, il en est qui nous viennent de Novatianus après avoir reçu son baptême profane : faut-il les baptiser eux aussi, et les sanctifier dans l'Eglise catholique, par le baptême légitime, véritable, et unique, de l'Eglise[1] ? » De cette phrase allait sortir l'orage qui troubla, pendant deux années au moins, l'horizon du monde chrétien.

Cyprien n'hésita pas un instant. Depuis longtemps, c'était la coutume en Afrique de tenir pour nul le baptême conféré par n'importe quelle secte hérétique[2]. En conséquence, l'on y baptisait tous les transfuges qui sollicitaient leur pardon ; ceux-là seuls étaient réconciliés par la simple pénitence suivie de l'imposition des mains, qui, avant de tomber dans l'hérésie, avaient été déjà baptisés par l'Eglise[3]. Il n'y avait point de raison pour accorder un traitement de faveur aux Novatianistes. L'évêque de Carthage répondit donc à Magnus : « Nous déclarons que tous les hérétiques et schismatiques, tous, sans exception, n'ont aucun pouvoir et aucun droit. C'est pourquoi Novatianus ne doit ni ne peut être excepté. Lui aussi, il est hors de l'Eglise, il combat la paix et la charité du Christ : il doit donc être compté au nombre des adversaires et des antichrists[4]. » — C'était pour Cyprien un point de doctrine, et de discipline, nettement arrêté. Sans prétendre imposer son opinion ni la pratique africaine aux

1) Saint Cyprien, *Epist.* 69, 1.
2) Tertullien, *De baptism.*, 15. Cf. saint Cyprien, *Epist.* 70, 1.
3) Saint Cyprien, *Epist.* 71, 2.
4) *Ibid.*, 69, 1.

Eglises du dehors [1], il était fermement résolu pour son compte à ne pas céder. En fait, au milieu des polémiques qui suivirent, il n'a jamais varié; il s'est efforcé seulement de motiver de plus en plus son opinion. Dans sa longue lettre à Magnus, il s'était contenté de citer et de commenter les passages de l'Ecriture [2]. Plus tard, tout en alléguant encore les mêmes textes ou d'autres, il a aussi invoqué la tradition africaine [3], même la raison, et l'intérêt de l'Eglise [4]. Mais ces considérants divers avaient toujours pour objet de fortifier la conclusion première [5].

Cependant la question soulevée par Magnus préoccupait bien des gens en Afrique, à un moment où les schismatiques d'occasion revenaient en masse à l'Église. Dans beaucoup de communautés, tout en se conformant à l'usage local, on s'inquiétait un peu de se savoir, sur ce point, en désaccord avec Rome. Qu'ils connussent ou non la réponse de Cyprien à Magnus, dix-huit évêques de Numidie voulurent faire trancher la question par le concile africain; et ils adressèrent une lettre collective, sur ce sujet, à l'assemblée de 255 [6]. La décision du concile fut entièrement conforme à l'opinion de Cyprien [7]. Nul doute que cette décision ait été, sinon dictée, du moins inspirée par lui. Des évêques de régions lointaines, sans doute mal renseignés, hésitaient encore. Quintus, un évêque de Maurétanie, demanda des explications à son collègue de Carthage, qui s'empressa de le mettre au courant, et qui lui envoya une copie de la lettre synodale aux Numides, en le priant de la communiquer à ses voisins [8]. Au printemps de 256, Cyprien fit confirmer l'arrêté précédent par un nouveau concile de soixante-et-onze évêques, qui en avisa officiellement le pape Stephanus [9].

L'Église de Rome, qui pour la réconciliation des hérétiques s'en tenait à la pénitence et à l'imposition des mains [10], ne pouvait être de l'avis des Africains; et Cyprien, assurément, s'y attendait [11]. Ce qu'il ne pouvait prévoir, c'était le ton de la réponse de Stephanus : réponse impérieuse et menaçante, presque une déclaration de guerre. Non seulement le pape proclamait

1) Saint Cyprien, *Epist.* 69 17. — Cf. 72, 3; 73, 26.
2) *Ibid.*, 69, 1 : « Scripturarum divinarum sanctitas ac veritas suggerit. »
3) *Ibid.*, 70, 1; 71, 4; 73, 3.
4) *Ibid.*, 71, 3; 73, 13; 74, 8.
5) Cf. Hœnsbrœch, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe* (*Zeitschr. für Kathol. Theol.*, 1891, p. 737 sqq.): Ernst, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe* (*ibid.*, 1893, p. 79).
6) Saint Cyprien, *Epist.* 70, 1.
7) *Ibid.*, 70. — Cf. 71, 1; 72, 1; 73, 1.
8) *Ibid.*, 71, 1 et 4.
9) *Ibid.*, 72. — Cf. 73, 1.
10) *Ibid.*, 71, 2-3; 74, 1 et 3.
11) Cf. *Epist.* 72, 3.

qu'il observait pour son compte la coutume romaine[1]; mais encore il prétendait imposer cette coutume à tous, aux Africains comme aux Orientaux[2]. Il allait jusqu'à insulter quiconque n'était pas de son avis, à menacer de mettre hors la loi tous ses contradicteurs[3].

Cyprien n'était pas homme à s'émouvoir outre mesure de ces rodomontades; car, s'il avait toujours témoigné beaucoup de déférence à l'Église de Rome, il ne lui reconnaissait qu'une sorte de préséance honorifique. Il estimait que toutes les Églises étaient égales, et tous les évêques indépendants, sauf sur les questions de foi[4]. Il se préoccupa seulement de mettre de son côté, avec le droit, toutes les apparences de la légalité. Il chargea l'un de ses diacres, Rogatianus, d'aller exposer la situation aux Eglises d'Asie-Mineure[5], dont la tradition était, sur ce point, conforme à celle de l'Afrique[6]. Et, en Afrique, il s'efforça d'obtenir pour sa décision, devenue celle des conciles, l'approbation unanime des évêques. Il avait déjà pour lui, semble-t-il, presque toute la Proconsulaire et la Numidie, très largement représentées aux synodes précédents; il rallia les hésitants, surtout en Maurétanie et en Tripolitaine, par ses lettres à Jubaïanus et à Pompéius[7]. Puis il convoqua une assemblée plénière des chefs de communautés. De tous les coins des trois provinces africaines, on répondit à son appel; et, le premier septembre 256, au concile des quatre-vingt-sept évêques, il obtint l'unanimité[8].

On s'est demandé souvent s'il avait été réellement excommunié par Stephanus, soit avant, soit après le grand concile du premier septembre[9]. A vrai dire, nous n'en savons rien. Il est certain que Stephanus a nettement menacé d'excommunier ses adversaires[10]. D'autre part, ce pape refusa de recevoir une députation d'évêques africains[11]. Mais ce mauvais procédé ne suppose pas nécessairement une rupture complète. Les savants qui croient

1) Saint Cyprien, *Epist.* 74, 1-2.
2) *Ibid.*, 74, 1. — Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, 5, 2-4.
3) Saint Cyprien, *Epist.* 74, 8; 75, 25.
4) *Ibid.*, 69, 17; 73, 26; *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, procem.
5) *Epist.* 75, 1.
6 *Ibid.*, 75, 7. — Cf. Eusebe, *Hist. eccles.*, VIII, 7, 5.
7) Saint Cyprien, *Epist.* 73-74. — Cf. *Sententiae episcoporum*, procem., et 83-85.
8) *Sententiae episcoporum*, 1-87.
9) Cf. Grisar, *Cyprians Oppositions-concil gegen Papst Stephan* (*Zeitschr. für Kathol. Theol.*, 1881, p. 193 sqq.); Ernst, *War der hl. Cyprian excommunicirt?* (*ibid.*, 1894, p. 473 sqq.).
10) Saint Cyprien, *Epist.* 74, 8 : « abstinendos putat ». — Cf. *Sententiae episcoporum*, procem. : « a jure communicationis ».
11) Saint Cyprien, *Epist.* 75, 25.

à un décret formel d'excommunication peuvent alléguer sans doute les invectives de Firmilien, qui apostrophe ainsi Stephanus : « Combien de querelles et de dissensions tu as soulevées dans les Eglises du monde entier! Et quel grand péché tu as commis, quand tu t'es séparé de tant de troupeaux! C'est toi-même, en effet, que tu as retranché de l'Église, ne t'y trompe pas : car celui-là est vraiment schismatique, qui, en s'écartant de la communion de l'unité ecclésiastique, s'est fait apostat. Tu crois que tous peuvent être excommuniés par toi; et c'est toi seul, en te séparant de tous, que tu as excommunié[1]. » Mais cette apostrophe indignée de Firmilien peut s'expliquer encore par de simples menaces non suivies d'effet; on peut y voir le langage d'un homme qui suppose le fait accompli pour en mieux montrer les suites. — D'ailleurs, que l'excommunication ait été ou non prononcée, la brouille de l'Église romaine avec les Églises d'Afrique et d'Asie-Mineure n'eut point de graves conséquences, et ne dura guère, grâce peut-être à la persécution de Valérien et à la mort soudaine du belliqueux pape. Cyprien lui-même semble avoir été en bons termes avec le successeur de Stephanus, avec le pape Xystus, que Pontius appelle un évêque « bon et pacifique »[2].

Nous n'avons point à décider qui avait raison, pour le fond, dans la querelle entre Cyprien et Stephanus. C'est là un problème d'histoire religieuse qui n'est pas de notre domaine, et que généralement, d'ailleurs, on pose mal, en y mêlant les idées ou les passions d'un autre temps. En réalité, les deux adversaires représentaient deux conceptions différentes de l'Église : d'une part, le principe de l'égalité complète entre les évêques; d'autre part, le principe d'une hiérarchie épiscopale, aboutissant à la suprématie romaine. Comme l'une de ces conceptions a prévalu, les défenseurs de l'autre se trouvent nécessairement en mauvaise posture : ils ont eu tort contre l'avenir.

A ne considérer que le ton de la polémique, Stephanus, assurément, n'a pas le beau rôle. Il ne sait qu'affirmer, s'entêter, se draper dans son orgueilleuse intransigeance, injurier et menacer[3]. Il en arrive à traiter Cyprien de « pseudo-christ, pseudo-apôtre, artisan de fourberie »[4]. Par ses façons autoritaires et

1) Saint Cyprien, *Epist.* 75, 24.

2) *Vita Cypriani*, 14. — Cf. saint Cyprien, *Epist.* 80, 1.

3) Saint Cyprien, *Epist.* 74, 1-3; 75, 3, 17 et 24-25.

4) « Insuper et Cyprianum pseudochristum et pseudo-apostolum et dolosum operarium dicere » (*ibid.*, 75, 25).

discourtoises, par ses airs de matamore, il tourne tout le monde contre lui, et rend impossible un compromis. Cyprien, au contraire, malgré l'ardeur des polémiques, est toujours maître de lui. Inébranlable dans sa conviction, il la justifie, non par des injures, mais par des raisons et des faits. Sans doute, il repousse nettement les prétentions de Stephanus[1], et il s'étonne des procédés de son adversaire. Dans une lettre à un collègue africain, il ne se gêne pas pour condamner « l'erreur » du pape, ses contradictions, son orgueil, ses maladresses, son obstination, sa présomption[2], et, dans le petit discours prononcé à l'ouverture du concile, il raille les façons « tyranniques » de celui qui s'intitule « l'évêque des évêques »[3]. Mais il ne prononce pas de mots irréparables. Il travaille à unir les Églises, non à les diviser. Il est toujours prêt à négocier une entente, non seulement avec ses collègues d'Afrique ou d'Asie, mais avec l'évêque de Rome lui-même. Au plus fort de la querelle, malgré les affronts reçus, il lui envoie une députation[4]; et il indique à plusieurs reprises un terrain de conciliation. S'il défend ses idées, il n'en fait une loi pour personne, pas plus pour le pape que pour ses collègues africains; il estime et répète qu'en matière de discipline tout évêque est libre dans son Église, sauf à rendre ses comptes à Dieu[5]. Tout cela était d'un adroit politique : tandis que l'évêque de Rome prétend commander à tous et reste seul, l'évêque de Carthage, qui proclame l'indépendance des Églises, obtient l'assentiment unanime des communautés africaines et l'approbation de l'Orient chrétien.

Il semble bien, en effet, que Cyprien ait eu pour lui les spectateurs de la lutte. C'est ce que paraît attester la célèbre lettre de Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce[6]. Firmilien était d'un pays où l'on observait la même tradition qu'en Afrique[7]; mais, en somme, il était désintéressé dans la querelle. Or, non

1) Saint Cyprien, *Epist.* 74, 3-4 et 12.

2) *Ibid.*, 74, 1 et 3.

3) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, proœm.

4) Saint Cyprien, *Epist.* 75, 25.

5) *Ibid.*, 69, 17; 72, 3; 73, 26; *Sententiae episcoporum*, proœm.

6) *Epist.* 75. — L'authenticité de cette lettre, si dure pour le pape Stephanus, et si nettement hostile à ses prétentions, a été souvent contestée (cf. Ritschl, *Cyprian*, p. 126 sqq.; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 407). Nous ne voyons cependant aucune raison de douter de l'entière authenticité. Tous les détails s'accordent avec les indications des autres documents sur la même question. Nous avons d'ailleurs une preuve indirecte de l'authenticité : évidemment, cette lettre a été écrite d'abord en grec, et nous n'en avons qu'une traduction latine, où l'on relève beaucoup de curieuses tournures calquées sur le grec (cf. Hartel, *Praefat.*, p. XL sq.).

7) Saint Cyprien, *Epist.* 75, 7. — Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, VII, 7, 5.

seulement il approuve sans réserve la conduite de son collègue de Carthage et les résolutions des conciles africains[1], en se félicitant d'être d'accord avec eux[2]; mais encore il juge sévèrement, beaucoup plus sévèrement que Cyprien, l'attitude de Stephanus. Il le compare au traître Judas[3], le taxe de déloyauté et d'insolence[4], raille « sa sottise si évidente et si manifeste », qui le pousse à se considérer comme le seul héritier de saint Pierre[5]. Il lui reproche nettement d'avoir rompu la paix[6], le déclare pire que tous les hérétiques[7]. Et il résume tous ses griefs dans une violente apostrophe, où il énumère toutes les fautes du pape[8]. — De cette lettre si franche, si catégorique, il semble résulter que Cyprien avait mis de son côté, sinon les rieurs, du moins les spectateurs[9].

Plus qu'aucune des polémiques précédentes, l'affaire du baptême des hérétiques avait montré l'importance de l'Eglise de Carthage et de son évêque. D'année en année, depuis la persécution de Dèce, le rôle de Cyprien n'avait cessé de grandir. C'est toujours lui qui convoque et préside les conciles. Il y fait ordinairement prévaloir ses idées; il dirige la rédaction des lettres synodales et les signe le premier. Il est toujours en scène; quoiqu'il ne contraigne personne, et quoiqu'il respecte scrupuleusement les droits de tous ses collègues, il est toujours l'inspirateur, l'âme de ces assemblées. Son dernier et son plus grand triomphe est cette séance du premier septembre 256, où les représentants de toutes les communautés africaines, sans aucune protestation, sans aucune abstention, se groupent autour de lui, ratifient tous ses actes, et de sa cause font celle de l'Afrique entière. Cette primatie de fait lui donne beaucoup d'autorité pour intervenir non seulement dans les affaires des autres chrétientés locales[10], mais encore dans les affaires d'Eglises étrangères, en Espagne[11], en Gaule[12], même à Rome[13]. Son prestige tient d'abord à l'importance de l'Eglise de Carthage, foyer de

1) Saint Cyprien, *Epist.* 75, 1-3 et 19.
2) *Ibid.*, 75, 1 et 3.
3) *Ibid.*, 75, 2.
4) *Ibid.*, 75, 3.
5) *Ibid.*, 75, 17.
6) *Ibid.*, 75, 6.
7) *Ibid.*, 75, 23.
8) *Ibid.*, 75, 25.
9) L'attitude de Cyprien et de ses collègues africains a été encore approuvée formellement par l'évêque Denys d'Alexandrie, qui adressa en cette occasion une série de lettres à Stephanus et à l'Église romaine (Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 69 : Dionysius, Alexandriae episcopus urbis... in Cypriani et Africanae synodi dogma consentiens de haereticis rebaptizandis... — Cf. Eusèbe, *Hist. Eccles.*, VII, 4-7 et 9.)
10) Saint Cyprien, *Epist.* 48; 55-56; 58; 62-65; 69; 71; 73-74; 76.
11) *Ibid.*, 67.
12) *Ibid.*, 68.
13) *Ibid.*, 44-54; 57; 59-61; 68; 72.

la prédication chrétienne dans l'Afrique romaine; mais il tient peut-être plus encore à sa personne. Cyprien a exercé alors une double autorité, hiérarchique et personnelle, qui a fait de lui le chef respecté du christianisme africain.

IV

La dernière année de Cyprien. — Son exil à Curubis. — Son martyre. — Son caractère et son tour d'esprit.

L'évêque de Carthage fut le premier chrétien qu'atteignit en Afrique la persécution de Valérien. Après avoir suivi les succès de sa politique, il nous reste à marquer les étapes de son martyre.

Au mois d'août 257 fut promulgué le premier édit de Valérien, qui interdisait aux chrétiens toutes réunions, et qui, sous peine d'exil, ordonnait aux évêques, aux prêtres et aux diacres, de participer au culte officiel[1]. Le 30 août, en vertu des instructions qu'il avait reçues par lettre impériale, le proconsul Paternus manda dans son cabinet l'évêque de Carthage. Au cours de l'interrogatoire, et en réponse aux sommations d'usage, Cyprien déclara nettement qu'il ne pouvait obéir; et il refusa également de livrer les noms des prêtres[2]. Les ordres venus de Rome étaient formels : le proconsul prononça la sentence d'exil. Mais, par égard pour le rang et la personne du condamné, il lui assigna comme résidence la cité voisine de Curubis[3].

C'était une petite ville située au Sud-Est de Carthage, de l'autre côté du golfe, sur la côte orientale de la presqu'île du cap Bon. A vrai dire, cet exil n'avait rien de bien effrayant. D'abord, l'évêque avait pu emmener avec lui de fidèles compagnons, dont le diacre Pontius[4]. Puis, la ville de Curubis offrait bien des consolations et des ressources. Pontius fait de ce séjour une description presque enthousiaste : « Je ne veux pas maintenant, dit-il, décrire l'agrément du lieu, et je passe sous silence l'abondance de toutes les délices... Répétons-le avec des actions de grâces, la Providence divine a voulu que cette résidence fût en rapport avec l'âme d'un si grand homme : un lieu bien ensoleillé

1) *Acta proconsularia Cypriani*, 1.
2) *Ibid.*, 1; *Vita Cypriani*, 11.
3) *Acta Cypriani*, 1-2; *Vita Cypriani*, 11-12. — Cf. saint Cyprien, *Epist.* 76, 1; 77, 2.
4) *Vita Cypriani*, 12.

et commode, une retraite tranquille à souhait, et toutes les joies promises à ceux qui cherchent le royaume et la justice de Dieu. Je ne veux point parler des fréquentes visites de nos frères, ni de l'affection des citoyens de là-bas, empressés à lui offrir tout ce dont il semblait privé. Mais je ne passerai point sous silence, une merveilleuse visite de Dieu[1]... » Et le bon biographe conte une singulière vision qu'eut son évêque, le jour même de l'arrivée à Curubis. Cyprien vit lui apparaître un jeune homme d'une taille extraordinaire, qui le conduisit au tribunal du proconsul. Le magistrat regarda l'accusé, puis, sans lui rien dire, se mit à rédiger son arrêt. Le jeune homme, qui se tenait debout derrière le juge, et qui sans façon lisait sur les tablettes, fit comprendre au prévenu, par gestes, qu'on venait de signer son arrêt de mort. Cyprien demanda avec insistance un délai d'un jour, afin de pouvoir régler ses affaires. Le magistrat, toujours muet, ajouta quelque chose sur ses tablettes; et, par de nouveaux signes de son indiscret et mystérieux ami, l'évêque apprit que le délai était accordé[2]. — Tel est l'étrange récit que Cyprien fit à ses compagnons, et où l'on reconnut l'annonce du martyre, mais d'un martyre encore lointain. Pontius s'évertue à démontrer que la vision s'est réalisée de point en point ; car le mot *jour* désignait ici une *année*, et l'évêque de Carthage est mort juste un an après cet avertissement[3].

Cyprien vécut à Curubis dans la pensée et l'attente du martyre. Il se hâtait de régler les affaires de son Église, et prenait ses mesures pour léguer aux pauvres ce qui lui restait de sa fortune[4]. Il s'efforçait aussi de venir en aide à d'autres communautés africaines cruellement éprouvées par la persécution. Grâce à la cha-

1) *Vita Cypriani*, 11-12. — Plusieurs historiens ont peint des plus sombres couleurs cet exil de Curubis, et précisément d'après ce même passage de Pontius, qu'apparemment ils avaient lu trop vite. Ils ne se sont pas méfiés de la rhétorique du biographe. Dans ce passage, Pontius développe simultanément deux idées : 1° Par un bienfait de Dieu, ce lieu d'exil était charmant; — 2° *Même dans le cas où il eût été horrible*, un chrétien souffrant pour sa foi y eût été heureux. Cette intention du chroniqueur a échappé aux historiens qui ne se sont pas reportés au texte original. Reproduisant de confiance le passage souvent cité : « Imaginez un site horrible, affreux à voir, etc. », ils ont pris pour l'affirmation d'un fait ce qui, dans la pensée de Pontius, était au contraire une supposition non réalisée. En réalité, Curubis était une ville assez ancienne, qui avait été colonisée par César (*Colonia Julia Curubis*), et qui devait offrir quelques ressources. On y a trouvé des inscriptions latines du temps de César, qui comptent parmi les plus anciennes d'Afrique (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 977; 979; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1895, p. 28 et 31-34; *Bulletin d'Oran*, 1898, p. 111-120), des ruines de thermes et des mosaïques (*Musée Alaoui*, A, 101-102).

2) *Vita Cypriani*, 12.

3) *Ibid.*, 13. — Cf. *Acta Cypriani*, 2.

4) *Vita Cypriani*, 13.

rité de son ami Quirinus, il put envoyer des secours de tout genre aux forçats chrétiens des mines de Sigus en Numidie [1]. Il aurait voulu, dit-il, les visiter lui-même; mais il ne le pouvait, étant lui-même « relégué pour avoir confessé le nom chrétien, et enfermé dans les limites d'un lieu déterminé » [2]. Il chargea quatre clercs, le sous-diacre Herennianus, les acolythes Lucanus, Maximus et Amantius d'aller distribuer les secours [3]; et il leur remit une lettre éloquente où il félicitait les confesseurs de leur héroïsme [4]. Il en fut récompensé par les trois réponses très touchantes qu'il reçut de Sigus [5].

L'exil durait depuis près d'un an [6]. La nouvelle s'était répandue que les empereurs Valérien et Gallien allaient prendre des mesures encore plus sévères contre les chrétiens. Cyprien fit partir pour Rome quelques-uns de ses gens, en quête de renseignements certains [7]. Bientôt, il fut lui-même rappelé à Carthage par le nouveau proconsul, Galerius Maximus [8]. Il s'installa tranquillement dans sa villa, s'attendant chaque jour à être arrêté [9]. Il apprit alors, par le rapport de ses émissaires, que Valérien, dans un rescrit adressé au sénat, avait ordonné de mettre à mort les évêques, les prêtres et les diacres, et que le pape Xystus, surpris dans un cimetière, avait été martyrisé le 6 août [10]. Des lettres impériales, expédiées aux gouverneurs des diverses provinces, devaient y donner le signal des exécutions [11]. Cyprien comprit que son heure était proche. Il se hâta de prévenir du danger imminent ses collègues africains, notamment l'évêque Successus, qu'il pria de transmettre les nouvelles aux autres communautés [12]. Il reçut à ce moment la visite de plusieurs grands personnages, des chevaliers, des sénateurs, de vieux amis restés païens, qui l'engageaient à fuir, et qui même lui offraient une retraite sûre [13]. Il refusa, parce que Dieu, disait-il, ne lui ordonnait pas de se dérober. En attendant, il remplissait avec plus de zèle que jamais son devoir d'évêque. Il saisissait toutes les occasions d'exhorter les fidèles : « Il aimait tant prêcher, nous dit Pontius, qu'il désirait obtenir en prêchant le martyre souhaité; il aurait voulu être tué en parlant de Dieu, au milieu d'un sermon [14]. »

1) Saint Cyprien, *Epist.* 77, 3; 78, 3; 79.
2) *Ibid.*, 76, 1.
3) *Ibid.*, 77, 3; 78, 1 et 3; 79.
4) *Ibid.*, 76. — Cf. 77, 1; 78, 1; 79.
5) *Ibid.*, 77-79.
6) *Vita Cypriani*, 13.
7) Saint Cyprien, *Epist.* 80, 1.
8) *Acta Cypriani*, 2.
9) Saint Cyprien, *Epist.* 81; *Vita Cypriani*, 14-15; *Acta Cypriani*, 2.
10) Saint Cyprien, *Epist.* 80, 1. — Cf. *Vita Cypriani*, 14; *Acta Cypriani*, 3-4.
11) Saint Cyprien, *Epist.* 80, 1.
12) *Ibid.*, 80, 2.
13) *Vita Cypriani*, 14.
14) *Ibid.*, 14.

Sur ces entrefaites, le proconsul Galerius Maximus, alors à Utique, manda l'évêque de Carthage auprès de lui. Pour la première fois, Cyprien désobéit à un magistrat. Il estimait qu'un évêque devait être martyrisé au milieu des siens, dans sa ville épiscopale. Il quitta donc sa maison, résolu à rester caché jusqu'au retour du proconsul. Et, de sa retraite, il adressa « aux prêtres, aux diacres et à tout le peuple » de Carthage, cette admirable lettre : « J'ai appris, mes très chers frères, que l'ordre avait été envoyé de me conduire à Utique. Mes amis les plus chers m'ont conseillé et persuadé de quitter quelque temps nos jardins. J'y ai consenti pour une raison légitime : il convient qu'un évêque confesse le Seigneur dans la cité où il préside à l'Église du Seigneur, et qu'il illustre le peuple entier par le spectacle du martyre de son chef. En effet, tout ce que dit un évêque confesseur au moment même de sa confession, il le dit inspiré par Dieu et pour tous. Je ne veux pas non plus mutiler l'honneur de notre Eglise si glorieuse. Je ne veux pas, moi, évêque et chef d'une autre Eglise, confesser Dieu et entendre prononcer ma sentence à Utique, puis y être martyrisé et partir de là vers le Seigneur. C'est devant vous que, pour vous et pour moi, je veux confesser Dieu; c'est ici que je veux souffrir, d'ici que je veux partir vers le Seigneur, comme je le demande sans cesse dans mes prières, comme je le souhaite de tous mes vœux, comme je le dois. Donc, nous attendons ici, dans une retraite sûre, l'arrivée du proconsul et son retour à Carthage. Nous apprendrons de lui ce que les empereurs lui ont mandé au sujet des chrétiens, laïques et évêques ; et nous dirons ce que sur l'heure Dieu voudra nous faire dire. » Il terminait cette lettre éloquente en invitant les fidèles à se tenir tranquilles. Chacun devait être prêt à confesser sa foi; mais personne ne devait courir au devant du martyre [1].

Enfin, le 13 septembre, deux officiers de l'état-major du proconsul, avec une escorte de soldats, se présentèrent à la villa de Cyprien. Ils y trouvèrent l'évêque, qui était rentré chez lui dès le retour de Galerius Maximus, et qui les accueillit le visage souriant. Ils le firent monter en voiture avec eux, et le conduisirent à l'*Ager Sexti*, où le gouverneur était en villégiature. Galerius Maximus, alors malade, renvoya l'affaire au lendemain. Cyprien passa la nuit chez un des officiers, au *Vicus Saturni*; il y fut traité avec beaucoup d'égards, prit son dernier repas avec

1) Saint Cyprien, *Epist.* 81.

quelques-uns de ses amis, dont le diacre Pontius. A la nouvelle de l'arrestation de leur évêque, tous les chrétiens de la ville étaient accourus. Ils veillèrent toute la nuit devant la porte. Cyprien n'intervint que pour recommander aux clercs de protéger les vierges [1].

Le lendemain, dès l'aube, sous un ciel radieux, la foule encombrait les abords de l'*Ager Sexti*. Mais le proconsul ordonna d'amener le prisonnier à l'*Atrium Sauciolum*, où devait avoir lieu l'interrogatoire. Pendant le trajet, nous dit Pontius, l'évêque de Carthage « était pressé de tous côtés par les rangs serrés d'une multitude mêlée; à son cortège s'était jointe une armée innombrable, comme si l'on marchait à l'assaut de la mort [2] ». En attendant l'audience du proconsul, on fit entrer le prisonnier dans une sorte d'antichambre, où il put se reposer des fatigues de la route. Ses vêtements étaient trempés de sueur. Un officier qui se trouvait là, et qui avait été chrétien, lui proposa des vêtements secs, avec l'arrière-pensée qu'il pourrait ainsi garder pour lui les reliques du martyr. Cyprien refusa en disant : « Nous voulons guérir des maux qui peut-être auront disparu aujourd'hui [3]. » Puis on l'introduisit dans la salle d'audience. Aux questions et sommations d'usage il répondit brièvement, avec une fermeté simple, en refusant de sacrifier et en invitant le magistrat à faire son devoir [4]. Le proconsul consulta ses assesseurs, puis, à regret, prononça la sentence de mort. — « Grâces à Dieu ! » dit Cyprien [5]. Mais beaucoup de chrétiens s'écriaient qu'ils voulaient mourir avec lui [6].

Aussitôt l'on se mit en route pour le lieu du supplice. Le condamné s'avançait au milieu d'un imposant cortège ; aux soldats, que conduisaient des centurions et des tribuns, s'étaient joints tous les chrétiens de Carthage et beaucoup de païens. On arriva à l'*Ager Sexti*, et l'on s'arrêta dans un vallon entouré d'épais ombrages. Des curieux grimpèrent dans les arbres pour mieux voir. Cyprien se dépouilla de son manteau, puis de sa dalmatique, qu'il remit aux diacres; il ne garda que la tunique de lin. On le vit alors s'agenouiller et prier en silence. Il n'ouvrit la bouche que pour ordonner aux siens de remettre au bourreau vingt-cinq pièces d'or. Déjà des fidèles étendaient autour de lui

1) *Acta Cypriani*, 2; *Vita Cypriani*, 15.

2) *Vita Cypriani*, 16. — Cf. *Acta Cypriani*, 3.

3) *Vita Cypriani*, 16.

4) *Acta Cypriani*, 3; *Vita Cypriani*, 16.

5) *Acta Cypriani*, 4; *Vita Cypriani*, 17.

6) *Acta Cypriani*, 5; *Vita Cypriani*, 18.

des linges pour recueillir son sang. Il noua lui-même le bandeau autour de ses yeux; il se fit lier les mains par un prêtre et un diacre. Puis il pressa le bourreau de frapper, et reçut enfin le coup de mort[1]. Les chrétiens déposèrent immédiatement son corps, tout près de là, dans une tombe provisoire, pour le soustraire à la curiosité des profanes. La nuit venue, à la lueur des flambeaux et des torches, en procession solennelle, on le transporta aux *areae* du procurateur Macrobius Candidianus, situées sur la *Via Mappaliensis*, près des Piscines[2].

Cyprien avait été martyrisé le 18 des calendes d'octobre, sous le consulat de Tuscus et de Bassus (14 septembre 258)[3]. Avec lui disparaissait l'une des plus belles figures d'évêque que présente l'histoire du christianisme.

Ce qui frappe d'abord dans cette existence si pleine, c'est le grand empire de l'homme sur lui-même. A force de volonté, il a maîtrisé ses passions et comme transformé sa nature. Avant sa conversion, il avait aimé le monde, le luxe, la bonne chère, les voluptés et les ambitions profanes[4] ; du jour où il fut chrétien, il régla strictement sa vie sur ses convictions. Il renonça à tous les plaisirs, et distribua aux pauvres la plus grande partie de ses biens[5]. Il donna l'exemple de toutes les vertus chrétiennes, de la piété, de la charité, même de la vertu qui semble avoir été la plus contraire à sa nature, l'humilité[6].

Devenu évêque, il fut simple sans affectation, dans son genre de vie comme dans sa mise. Il s'imposait aussitôt par un air d'autorité; mais, en même temps, il attirait et retenait les cœurs par sa bonté, par un mélange de sérieux et de gaîté. « Tant de sainteté, nous dit-on, et tant de grâce brillait sur son visage, qu'il troublait l'esprit de ceux qui le regardaient. Sa physionomie était grave et souriante. Rien de triste dans sa sévérité, point d'excès dans son affabilité; mais un mélange de l'un et de l'autre, dans une juste proportion. On se serait demandé s'il méritait d'être révéré ou d'être aimé, s'il n'eût mérité d'être à la fois révéré et aimé[7]. » Il mit tous ces dons personnels au service de son Église, et se consacra tout entier à sa tâche d'évêque.

1) *Acta Cypriani*, 5; *Vita Cypriani*, 18. — Dans tout ce récit du martyre, nous avons complété l'une par l'autre les deux relations, qui, nous l'avons vu, sont toutes deux l'œuvre de témoins oculaires, et dont tous les détails se concilient parfaitement, sauf sur deux ou trois points très secondaires.

2) *Acta Cypriani*, 5.

3) *Ibid.*, 3 et 6.

4) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 3-4; *Vita Cypriani*, 2.

5) *Vita Cypriani*, 2 et 15.

6) *Ibid.*, 6.

7) *Ibid.*, 6.

Il considéra toujours la charité comme le premier de ses devoirs ; il se fit le patron des pauvres et de tous ceux qui souffraient, des confesseurs pendant les persécutions, des malades pendant la peste[1]. Durant tout son épiscopat, il déploya une activité extraordinaire, menant de front plusieurs grandes affaires sans négliger pour cela les détails d'administration, réformant la discipline ou la liturgie, instruisant les fidèles, tenant tête aux schismatiques et aux autres ennemis de l'Église.

Homme d'action avant tout, il avait une vue claire des choses, beaucoup de suite dans les idées, de la décision et de la prudence, un sang-froid imperturbable. Avec cela, une loyauté à toute épreuve. Il allait toujours droit devant lui : on a pu lui reprocher d'avoir quelquefois frappé fort, jamais d'avoir frappé par derrière. Ce goût de l'action s'observe jusque dans son mysticisme. Car il était mystique à sa façon : il parle souvent de ses visions ou des visions d'autres fidèles[2]; il croyait aux révélations des enfants extatiques[3], et à la puissance des exorcistes[4] ; il était fermement convaincu que la fin du monde était proche[5] ; il attendait l'Antechrist[6], puis le retour triomphant du Christ[7], et ces rêves le rendaient sévère pour son temps, l'inclinaient même au pessimisme[8]. Mais tout cela encore le poussait à l'action ; dans ses visions, dans les inspirations de son mysticisme, il ne trouvait que de nouvelles raisons d'agir. Toujours à son poste, administrateur diligent et ferme dans le train ordinaire des choses, il s'élevait sans effort au niveau des événements et grandissait en face du danger. Il montrait alors un courage inébranlable, mais sans entraînement : le courage raisonné d'un vrai chef qui ne s'expose pas hors de propos, mais qui sait regarder froidement la mort, ayant d'avance sacrifié sa vie. Son énergie était faite de modération et de fermeté. Ordinairement très modéré, ami du juste milieu, il défendait ces idées modérées avec une singulière vigueur. Quand ses adversaires lui paraissaient manquer d'équité et de bonne foi, il ne reculait point devant l'invective ; mais ses invectives étaient encore calculées, et toujours justifiées par des faits, comme ses violentes attaques contre les schismatiques ou contre Demetrianus. En ce cas, il était prêt à

1) *Vita Cypriani*, 6 ; 9-10.

2) Saint Cyprien, *Epist.* 11, 3-4 et 6 ; 66, 10 ; *De mortalit.*, 20. — Cf. *Vita Cypriani*, 12-13.

3) Saint Cyprien, *Epist.* 16, 4.

4) *Ibid.*, 69, 15.

5) *De cathol. eccles. unit.*, 16.

6) *Epist.* 58, 1 ; 59, 13 ; 67, 7.

7) *Ibid.*, 61, 4.

8) *Ad Demetrian.*, 3 ; *De bono patient.*, 11-12.

tout, plutôt que de céder. Il écrivait au pape Cornelius, à propos du schisme de Felicissimus : « Peu m'importe par qui ou quand je périrai ; je recevrai du Seigneur le prix de ma mort et de mon sang[1]. »

Il était homme d'autorité. Parfois même, il paraissait l'être à l'excès. Par exemple, en 254, deux ans avant d'être avec lui en guerre ouverte, il sommait presque le pape Stephanus d'intervenir en Gaule contre l'évêque d'Arles, compromis dans le Novatianisme. Il écrivait à Stephanus, d'un ton qui n'admettait pas la réplique : « *Il faut* que tu adresses des lettres très explicites à nos collègues les évêques de Gaule, pour qu'ils ne permettent pas plus longtemps à Marcianus, cet entêté, cet orgueilleux, cet ennemi de la piété divine et du salut fraternel, d'insulter notre collège...[2] » Et plus loin : « Fais-nous savoir nettement qui aura été substitué à Marcianus pour le siège d'Arles[3]. » Mais ce langage impérieux était probablement justifié alors par quelque circonstance ignorée de nous. Malgré sa décision ordinaire, Cyprien parle rarement de ce ton. Assurément, il aimait l'autorité; mais il l'aimait partout où elle était, même chez les autres. Il la respectait jusque chez ses ennemis, même chez les païens qui le frappaient, comme on le voit par ses réponses aux proconsuls. Dans son Église, il a toujours fait profession de réserver les droits de tous, de ne prendre aucune résolution importante sans l'assentiment du clergé, même des fidèles. Si, en diverses circonstances, il a fait adopter ses idées par les conciles, il y est arrivé par la persuasion. Seulement, s'il respectait les droits d'autrui, il entendait qu'on respectât les siens. Il était d'autant plus jaloux de son autorité, qu'il n'empiétait pas sur le domaine d'autrui. Et il se faisait d'autant mieux obéir ou écouter, qu'ordinairement son énergie s'enveloppait de bonne grâce.

Cette physionomie complexe avait pourtant son unité. Au témoignage du diacre Pontius, qui l'avait vu longtemps de près, Cyprien était, par-dessus tout, « un homme d'un génie providentiellement équilibré, qui, à travers les remous et les écueils des schismes, sut diriger droit et d'aplomb le vaisseau de l'Église »[4]. En effet, l'impression dernière, dans l'étude de son caractère comme de sa politique, c'est un heureux équilibre de qualités très diverses. Et son œuvre littéraire laisse une impression analogue.

1) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 18.
2) *Ibid.*, 68, 2.
3) *Ibid.*, 68, 5.
4) *Vita Cypriani*, 8.

Il n'avait été d'abord qu'un brillant rhéteur, avec toutes les qualités et tous les défauts de ses maîtres païens. Après sa conversion, il voulut tuer en lui l'homme de lettres, comme il avait tué le mondain ; mais il réussit moins complètement dans cet effort de transformation intellectuelle que dans sa rénovation morale. C'est peut-être pour cela, précisément, que l'homme d'action, dédaigneux des aventures et des raffinements de la pensée, est resté malgré tout un écrivain. Il affecta désormais le mépris de la littérature profane. Il n'en parle jamais, ne cite aucun auteur, quoiqu'il connût certainement la plupart des classiques[1]. Par contre, il s'appuie sans cesse sur les Livres Saints ; ses lettres et ses traités n'en sont souvent que le commentaire ; et il a composé des ouvrages entiers avec des citations mises bout à bout. Cependant, il n'a pas rompu sans peine avec son passé ; le premier de ses livres, qui traite de la *Grâce*, n'a de chrétien que le sujet. Et jamais il n'a pu s'affranchir entièrement des souvenirs de son éducation ni effacer l'empreinte laissée sur son esprit par la pratique de son métier de rhéteur.

Pour le fond, c'est-à-dire dans l'orientation de sa pensée, il a brisé toutes les entraves de la longue tradition gréco-romaine. De tous les auteurs chrétiens des premiers siècles, — si l'on met à part les Évangélistes et les Apôtres, — il est peut-être le seul dont on puisse dire qu'il pense toujours en chrétien. Jamais, ou presque jamais, ne s'étalent chez lui ces lieux-communs familiers aux orateurs, aux philosophes ou aux poètes de la Grèce ou de Rome. Il va droit à son but, ne s'écarte pas du sujet, ne connaît que la Bible et la question à résoudre. Cette austérité de sa dialectique tient beaucoup, sans doute, aux circonstances de sa vie épiscopale, aux nécessités toujours présentes de la lutte. Mais, de plus, Cyprien était avant tout, et même exclusivement, un homme de sens pratique. Étranger aux spéculations philosophiques et aux curiosités intellectuelles, dédaigneux des arts[2], il était indifférent à tout ce qui ne touchait pas aux affaires de sa communauté ou de l'Église. Il n'eut probablement aucune peine à renoncer aux thèmes traditionnels de la rhétorique ; et même, selon toute apparence, c'est le vide de la rhétorique qui l'avait amené au christianisme.

Mais pour la forme, quand il devait traduire par des mots cette pensée toute chrétienne d'origine et d'allure, il ne réussissait

1. Par exemple, il fait allusion à la doctrine des Stoïciens (*Epist.* 55, 16) ; aux médecins célèbres (*ibid.*, 69, 13).

2) Saint Cyprien, *De zelo et livor.*, 2.

point à dépouiller le vieil homme. Il conservait involontairement les préoccupations du beau style, avec les défauts qui en sont ordinairement la rançon. Adresse dans la distribution des matériaux, heureuse proportion des développements, netteté transparente de l'expression, relief du détail que relève l'antithèse ou l'image : c'est une surprise de constater ce souci d'art et de rencontrer ces élégances dans des traités ou des lettres dont l'auteur semble uniquement préoccupé de prouver. Cyprien est un apôtre, vigilant évêque et parfait chrétien, resté malgré lui, et à son insu, un parfait rhéteur. Il n'a oublié définitivement les leçons de ses premiers maîtres qu'au jour du martyre. Chez l'ancien rhéteur, devenu le plus grand évêque de son temps, et suivi jusqu'au lieu du supplice par Carthage entière, le plus beau trait d'héroïsme, c'est probablement de s'être tu en face de la mort.

CHAPITRE II

CHRONOLOGIE ET CLASSIFICATION DES ŒUVRES DE CYPRIEN

I

Classification et authenticité des ouvrages. — Listes dressées dans l'antiquité. — Ouvrages perdus. — Traités apocryphes : l'*Appendix*. — Vue d'ensemble des œuvres authentiques. — Livres apologétiques. — Sermons et traités de discipline. — Correspondance.

Saint Cyprien avait beaucoup écrit. Par surcroît, les copistes des siècles suivants lui ont attribué une foule d'ouvrages, dont la plupart sont médiocres et certainement apocryphes, mais dont quelques-uns datent du IIIe siècle et ne sont pas sans mérite. Avant de commencer l'étude de l'œuvre authentique, il est indispensable d'en bien déterminer les limites, et, autant que possible, la chronologie.

Les traités et les lettres de Cyprien, très appréciés et admirés déjà de son vivant[1], ont été recueillis avec soin aussitôt après sa mort. Le diacre Pontius avait certainement entre les mains la plupart des ouvrages de son maître, et probablement une édition d'ensemble. Dans le passage de son récit où il s'efforce de justifier la retraite de Cyprien pendant la persécution de Dèce, il montre tout ce que l'Église aurait perdu, si l'évêque eût été dès lors martyrisé : « Imaginez, dit-il, que Cyprien ait obtenu alors la dignité du martyre et nous ait été enlevé. Qui donc aurait montré l'efficacité de la grâce et son progrès par la foi? Qui aurait imposé aux vierges la discipline nécessaire à leur chasteté, la tenue digne de leur caractère sacré, en les soumettant,

1) Saint Cyprien, *Epist.* 30, 5 ; 31, 1 sqq. ; 77, 1 ; 78, 1 ; *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, proœm. ; *Vita Cypriani*, 7.

pour ainsi dire, au frein des paroles du Seigneur? Qui aurait enseigné la pénitence aux apostats, la vérité aux hérétiques, aux schismatiques l'unité, aux fils de Dieu la paix et la loi de la prière évangélique? Qui aurait repoussé les blasphèmes des Gentils et retourné contre eux leurs traits? Qui aurait consolé les chrétiens trop affligés de la perte de leurs parents, ou plutôt, les chrétiens de peu de foi, en leur faisant espérer le bonheur à venir? De qui aurions-nous ainsi appris la miséricorde, et la patience? Qui aurait arrêté la jalousie, née de la malignité empoisonnée de l'envie, en lui opposant la douceur d'un remède salutaire? Qui aurait exhorté tant de martyrs, et soutenu leur courage en leur rappelant la parole divine[1]? » — Aux lecteurs non avertis, cet éloge de Cyprien peut sembler emphatique et verbeux; au fond, malgré les apparences, il est d'une singulière précision. Presque chaque membre de phrase contient une allusion à un traité de l'évêque; et le témoignage est d'autant plus précieux que les ouvrages sont énumérés dans l'ordre chronologique[2]. Nous avons ici, dressée par un contemporain, par un compagnon de l'auteur, une première liste authentique des œuvres de Cyprien, au moins des principales: en tout, onze traités.

Une autre liste, qui date de l'année 359, nous a été conservée par plusieurs manuscrits, à la suite d'un canon des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament[3]. Ce catalogue, qui paraît avoir été rédigé en Afrique, mentionne douze traités de Cyprien, et trente-quatre lettres écrites ou reçues par lui. — Pour le nombre et la désignation des traités, la liste de 359 est presque entièrement d'accord avec la liste de Pontius[4]. En conséquence, on doit considérer comme suspect tout livre qui est omis également par ces deux listes, et dont l'authenticité n'est pas établie d'ailleurs, soit par le contenu, soit par un témoignage ancien et décisif. C'est là un précieux criterium pour reconnaître les traités authentiques.

1) *Vita Cypriani*, 7.

2) Cf. Turner, *Two early lists of S. Cyprian's works*, dans *The classical Review*, 1892, p. 205; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 693 sqq. — L'ordre suivi par Pontius est aussi celui des meilleurs manuscrits, sauf une ou deux exceptions.

3) Th. Mommsen, *Hermes*, 1886, p. 142 et suiv.; 1890, p. 636; Harnack, *Theol. Litteraturzeitung*, 1886, p. 172; Goetz, *Gesch. der cyprianischen Litteratur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften* (Basel, 1891); Sanday and Turner, *The Cheltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament and of the Writings of Cyprian*, dans les *Studia Biblica et Ecclesiastica*, vol. III (Oxford, 1891), p. 217; Turner, *Two early lists of S. Cyprian's works*, dans *The classical Review*, 1892, p. 205.

4) Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 693 et suiv.

Notons d'abord que, par une bonne fortune assez rare, l'œuvre de Cyprien semble nous être parvenue presque entière. Nous possédons tous les livres qui sont mentionnés dans les deux listes, et tous ceux qui sont cités par d'anciens auteurs comme étant de Cyprien. Nous avons perdu seulement quelques lettres, auxquelles il est fait allusion dans la correspondance ou ailleurs[1], et sans doute bien des sermons[2]. Pour mémoire, nous devons constater aussi la perte d'un dictionnaire sténographique que connaissaient les érudits de la Renaissance, et qu'ils attribuaient à l'évêque de Carthage. D'après une tradition persistante, Cyprien avait remanié le système sténographique de Cicéron et de Tiron, les *Notae Tironianae*, qu'il complétait et adaptait à l'usage des chrétiens. On devrait donc le considérer comme le fondateur de la sténographie chrétienne. La chose n'a rien d'invraisemblable, si l'on songe avec quel soin l'évêque de Carthage faisait enregistrer les moindres paroles prononcées dans les conciles. Le procès-verbal de la séance du 1er septembre 256 a été certainement rédigé d'après des notes très exactes prises au moment même. On peut en dire autant de plusieurs interrogatoires de martyrs. Tout cela suppose l'existence d'un système quelconque de sténographie; et il ne serait point surprenant que, dès ce temps-là, on se fût préoccupé à Carthage de perfectionner et d'adapter aux besoins nouveaux les *Notae Tironianae*. Malheureusement, nous ne savons rien de précis sur le dictionnaire en question, qui a disparu depuis la Renaissance[3]. — Quoi qu'il en soit de ce lexique, nous pouvons lire encore tous les ouvrages de Cyprien que connaissaient, ou du moins qu'ont cités, les écrivains du ɪvᵉ ou du vᵉ siècle.

On commençait même dès lors à lui attribuer certains livres qui ne figurent ni dans la liste de Pontius, ni dans le catalogue de 359. Le recueil des traités originaux s'est peu à peu grossi d'une foule d'ouvrages, si nombreux, et, parfois, si nettement apocryphes, qu'on a renoncé à les reproduire tous dans les éditions modernes. C'est ce qu'on nomme l'*Appendix* des œuvres de Cyprien : collection très mêlée, où abondent les éléments médiocres, et longtemps dédaignée en bloc. On s'est aperçu cependant, de nos jours, que plusieurs de ces opuscules présentent un véritable intérêt; et quelques-uns appartiennent à l'Afrique

1) Saint Cyprien, *Epist.* 35; 45, 4; 55, 6; 75, 1; Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 43, 3.
2) *Vita Cypriani*, 14.
3) Cf. Hartel, *Praefat.*, p. LXVIII; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 721.

du IIIe siècle. Mais, contrairement à l'opinion de divers savants, nous ne croyons pas qu'aucun des morceaux de l'*Appendix* doive être attribué à Cyprien.

On doit écarter d'abord toute une série d'ouvrages qu'on reconnaît à première vue pour des contrefaçons, relativement récentes : par exemple, la *Confessio Cypriani*, la *Cena*, la *Revelatio capitis beati Joannis Baptistae*[1] ; ou encore, le *De duplici martyrio*, né probablement d'une fantaisie d'Erasme[2]. De même, on doit laisser de côté le groupe des poésies, sur la *Genèse*, sur *Sodome* ou *Jonas*, sur la *Pâque*, etc., que les manuscrits prêtent tantôt à Tertullien, tantôt à Cyprien, et qui très certainement ne sont ni de l'un ni de l'autre[3].

Restent les traités réellement anciens de l'*Appendix*, qui seuls méritent attention. Deux d'entre eux ont pu être restitués sûrement à leurs auteurs véritables : le *De Trinitate* à Novatianus[4] ; l'*Expositio in Symbolum apostolorum*, à Rufin[5]. Les autres gardent l'anonyme malgré tous les efforts de la critique. Trois opuscules contre les Juifs, le *De duobus montibus*[6], le *Adversus Judaeos*[7], et la lettre *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate*[8], paraissent avoir été insérés dans la collection pour l'unique raison que les *Testimonia* de Cyprien étaient dirigés contre les mêmes adversaires. On admet aujourd'hui que ces trois ouvrages sont complètement étrangers à l'évêque de Carthage : les deux premiers sont probablement des traductions du grec; le troisième est africain, mais date du temps des Vandales[9]. Enfin, deux prières (*orationes*)[10], une instruction pastorale *De singularitate clericorum*[11], un opuscule *De duodecim*

1) Cf. Hartel, *Praefat.*, p. LIX; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 722 sqq.

2) *Appendix* du *Cyprien* de Hartel, p. 220. — Cf. Hartel, *Praefat.*, p. LXIV; Harnack, I, p. 720.

3) *Appendix* de Hartel, p. 283-325. — Cf. Harnack, I, p. 721.

4) *Patrol. lat.* de Migne, tom. III, p. 886 sqq. — Dès la fin du IVe siècle, beaucoup de gens attribuaient cet ouvrage à Cyprien ; mais saint Jérôme le croyait de Novatianus (*De vir. ill.*, 70).

5) *Patrol. lat.* de Migne, tom. XXI, p. 335 sqq.

6) *Appendix* de Hartel, p. 104.

7) *Ibid.*, p. 133. — M. Landgraf a proposé récemment d'attribuer ce traité au cercle de Novatianus. Cf. *Archiv. für latein. Lexikogr. und grammatik*, t. XI, 1898.

8) *Appendix* de Hartel, p. 119.

9) Cf. Hartel, *Praefat.*, p. LXII sqq.; Harnack, I, p. 719.

10) *Appendix* de Hartel, p. 144 et 146. — Suivant Harnack (*Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die Acta Pauli*, Leipzig, 1899. — *Texte und Untersuch.*, nouv. série, IV, 3), les deux *Orationes*, comme la *Cena Cypriani*, renfermeraient de nombreuses allusions aux *Acta Pauli*; l'auteur de ces médiocres opuscules serait le poète gallo-romain Cyprien, du Ve siècle.

11) *Appendix* de Hartel, p. 173.

abusivis saeculi[1], sont de provenance tout à fait inconnue, mais certainement bien postérieurs au temps de Cyprien[2].

Ce que l'*Appendix* contient de plus intéressant, c'est assurément le groupe des huit traités qu'on a des raisons sérieuses d'attribuer à l'Afrique du IIIe siècle. Nous les avons déjà étudiés en détail; et l'on a vu qu'aucun d'eux ne peut être admis avec quelque vraisemblance parmi les œuvres authentiques de l'évêque de Carthage. Nous nous contenterons ici de rappeler brièvement nos conclusions[3]. Le *De Pascha Computus*[4] a été écrit en 243, c'est-à-dire avant la conversion de Cyprien. Le *De Spectaculis*[5], le *De bono pudicitiae*[6], et l'*Exhortatio ad paenitentiam*[7], ont pour auteurs des clercs de son entourage ou de son école. Le *Ad Novatianum*[8] a été composé, vers la fin de 253, par un évêque africain du parti de Cyprien; et le *De rebaptismate*[9], en 256, par un évêque du parti de Stephanus. Le sermon ou traité *De aleatoribus*[10] est d'un évêque de l'école de Cyprien.

Un dernier ouvrage de ce groupe, le *De laude martyrii*[11], est l'objet d'une estime particulière; et plusieurs savants ont été tentés de le ranger parmi les œuvres authentiques. Non point à cause de ses mérites intrinsèques : nous avons montré, au contraire, que cet opuscule est médiocre et vaut seulement par quelques détails. Mais, entre tous les livres de l'*Appendix*, il a ce privilège, de figurer sur la liste de 359. Nous croyons pourtant que, s'il y figure, c'est par suite d'une méprise. L'auteur du catalogue, ou de l'édition que suivait le catalogue, semble avoir été égaré par une phrase du biographe de Cyprien. Pontius avait écrit, dans le passage cité plus haut : « Qui aurait exhorté tant de martyrs, et soutenu leur courage en leur rappelant la parole divine? Enfin, tous ces confesseurs marqués au front d'un double signe, échappés d'abord au martyre pour servir d'exemple, qui donc les aurait animés aux sons de la trompette céleste[12]? » Dans ce texte, la première phrase contient évidemment une allusion au traité intitulé *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*,

1) *Appendix* de Hartel, p. 152.

2) Cf. Hartel, *Praefat.*, p. LXIV; Harnack, I, p. 720.

3) Voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* IV (t. II, p. 85 et suiv.).

4) *Appendix* de Hartel, p. 248.

5) *Ibid.*, p. 3.

6) *Ibid.*, p. 13.

7) *Patrol. lat.* de Migne, tom. IV, p. 1154; Wunderer, *Bruchstücke einer afrikanischen Bibeluebersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de paenitentia neu bearbeitet* (Erlangen, 1889).

8) *Appendix* de Hartel, p. 52.

9) *Ibid.*, p. 69.

10) *Ibid.*, p. 92.

11) *Ibid.*, p. 26.

12) *Vita Cypriani*, 7.

qui est fait de citations bibliques, de « paroles divines ». Par la seconde phrase, Pontius n'a pu viser que la célèbre lettre aux confesseurs des mines de Sigus[1], puisqu'il parle de ces confesseurs « marqués au front d'un double signe », la marque des forçats après la marque du baptême. Mais l'auteur du catalogue de 359 n'a pas compris l'intention du diacre Pontius. Il a cru naïvement que la seconde phrase mentionnait un second traité sur le martyre. Ne trouvant pas cet opuscule dans les œuvres du maître, il a pensé le retrouver dans celles des disciples; et il a inscrit sur sa liste ce *De laude martyrii*, composé, nous l'avons vu, en 252 ou 253, par un clerc africain.

Ainsi, les huit traités du dernier groupe se rattachent plus ou moins directement à l'école de Cyprien ou à son temps. Mais tous restent, pour nous, anonymes. Pas plus que les autres parties de l'*Appendix*, ils ne peuvent figurer à aucun titre parmi les ouvrages de l'évêque de Carthage.

Écartons donc tous ces apocryphes. Pour dresser la liste des œuvres authentiques, nous devons interroger d'abord le plus ancien témoin et le plus autorisé, c'est-à-dire le diacre Pontius. Voici, dans l'ordre où il les énumère[2], mais avec les titres exacts, la série des traités de Cyprien :

1° *Ad Donatum*,
2° *De habitu virginum*,
3° *De lapsis*,
4° *De catholicae ecclesiae unitate*,
5° *De dominica oratione*,
6° *Ad Demetrianum*,
7° *De mortalitate*,
8° *De opere et eleemosynis*,
9° *De bono patientiae*,
10° *De zelo et livore*,
11° *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*.

Cette liste, dressée ou reproduite par Pontius, est presque complète. On y constate cependant deux omissions, dont l'une au moins est surprenante. Le biographe ne parle ni des *Testimonia ad Quirinum*, ni du *Quod idola dii non sint*. On explique ordinairement ces omissions en faisant remarquer que les deux ouvrages en question sont probablement antérieurs à la persé-

1) Saint Cyprien, *Epist.* 76. 2) *Vita Cypriani*, 7.

cution de Dèce, c'est-à-dire antérieurs à l'époque où commence l'énumération. La raison n'est pas absolument décisive; car la liste mentionne le *Ad Donatum*, qui est dans le même cas. D'ailleurs le biographe, sans rien enlever à la gloire du maître, pouvait laisser de côté deux ouvrages, dont l'un est un simple recueil de textes bibliques, et l'autre une très médiocre compilation.

En tout cas, l'authenticité des *Testimonia* est certaine. Elle est attestée par la liste de 359, par les emprunts de Commodien[1], par saint Jérôme[2] et saint Augustin[3]; enfin, et surtout, par l'entière concordance des citations bibliques du recueil avec celles des traités originaux et des lettres[4]. — L'authenticité du *Quod idola dii non sint* est beaucoup moins sûre. Cet opuscule n'est pas plus mentionné par la liste de 359 que par Pontius. Il est cité seulement, à la fin du ɪvᵉ siècle, par saint Augustin[5] et saint Jérôme[6]. A tous égards, comme nous le verrons, l'origine de l'ouvrage reste un peu suspecte. Cependant, l'on ne peut démontrer avec une entière certitude qu'il soit apocryphe. C'est pourquoi nous nous conformerons ici à la tradition, qui le joint à la liste des œuvres authentiques.

Pour compléter cette liste, il suffira de rappeler d'un mot les *Sententiae episcoporum*, dont nous avons déjà parlé[7], puis la correspondance, dont l'authenticité n'a jamais été mise en doute, et ne saurait l'être.

Considérées d'ensemble, d'après le contenu et la forme, les œuvres de Cyprien nous paraissent constituer nettement trois groupes, dont chacun doit être étudié à part :

1° Livres apologétiques. — A ce groupe appartiennent trois traités qui touchent aux rapports du christianisme avec le paganisme (*Ad Donatum*; *Quod idola dii non sint*; *Ad Demetrianum*); et deux recueils de textes, l'un contre l'idolâtrie et sur le martyre (*Ad Fortunatum*), l'autre dirigé surtout contre les Juifs (*Testimonia ad Quirinum*).

2° Traités de discipline. — Les ouvrages de ce groupe

1) Voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* III, § 3 (t. I, p. 123 et suiv.).
2) Saint Jérôme, *Dialog. advers. Pelag.*, I, 32.
3) Saint Augustin, *Contra duas Epist. Pelag.*, IV, 8 (21); 9 (25).
4) Voyez *livr.* I, *chap.* III, § 3 (t. I, p. 120 et suiv.).
5) Saint Augustin, *De baptism.*, VI, 44 (87); *De unic. baptism. contra Petilian.*, 4 (6).
6) Saint Jérôme, *Epist.* 70, 5 *ad Magnum.*
7) *Livr.* III, *chap.* II, § 2 (t. II, p. 59 et suiv.).

étaient sans doute, primitivement, des sermons; en tout cas, ils en ont la forme. Deux se rapportent aux polémiques du temps (*De lapsis; De catholicae ecclesiae unitate*); un troisième a été inspiré par le spectacle de la grande peste (*De mortalitate*). Les cinq autres sont des instructions pastorales, avec quelques allusions aux controverses de l'époque. Ils traitent du devoir des vierges (*De habitu virginum*), de la prière (*De dominica oratione*), de l'aumône (*De opere et eleemosynis*), de la patience (*De bono patientiae*), de l'envie (*De zelo et livore*).

3° CORRESPONDANCE. — Le recueil comprend 81 lettres. Une soixantaine ont été écrites par Cyprien pendant son épiscopat; les autres émanent de contemporains et sont presque toutes adressées à l'évêque de Carthage.

II

Chronologie. — Dates des divers traités. — La correspondance : groupes de lettres, ordre de succession, et dates connues. — Tableau chronologique des œuvres de Cyprien.

Reste à établir la chronologie des œuvres[1]. Nous avons pour cela trois éléments principaux d'information : la série des conciles de Carthage, dont les dates ont été déterminées plus haut[2]; les indications de toute sorte fournies par les lettres, dont la plupart se rapportent à l'histoire religieuse du temps; enfin, la liste de Pontius, où les traités sont énumérés suivant l'ordre chronologique. En combinant ces diverses indications, on peut fixer, tantôt avec une entière certitude, tantôt avec une approximation suffisante, la date de la plupart des œuvres de Cyprien.

Nous commencerons par les traités.

Deux d'entre eux sont sûrement antérieurs à la persécution

1) Principales études sur la chronologie de Cyprien : Pearson, *Annales Cyprianici* (Oxford, 1682); Fechtrup, *Cyprian's Leben* (Münster, 1878); Ritschl, *De epistulis cyprianicis* (Gœttingen, 1885); Bardenhewer, *Patrologie* (Freiburg, 1894), p. 195 et suiv.; Krueger, *Gesch. der altchrist. Litter.* (Freiburg, 2e éd., 1898), p. 176 et suiv.; White Benson, *Cyprian, his life, his time, his Work* (London, 1897). Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 688 et suiv.; et notre mémoire sur la *Chronologie des œuvres de Saint Cyprien et des conciles africains du temps*, dans la *Revue de philologie*, 1900, p. 333-350.

2) *Livr.* III, *chap.* II, § 1 (t. II, p. 41 et suiv.).

de Dèce. Avant 249 a été composé l'opuscule *Ad Donatum*. C'est le premier ouvrage cité par Pontius, et il a certainement suivi de près la conversion de Cyprien (vers 245 ou 246). Au moment où se passe la scène, l'auteur était encore avocat : il profite des vacances des tribunaux pour faire sa confession à son ami[1]. Il lui parle de sa conversion comme d'un événement assez récent, et décrit avec complaisance la transformation qui s'est accomplie en lui depuis son baptême[2]. De plus, l'allure du développement est encore toute profane. Mise en scène, goût des descriptions poétiques, amplifications oratoires, tous ces procédés de rhéteur, visibles non seulement dans le style, mais dans le tour de pensée, montrent que Cyprien n'était pas encore évêque, et que sans doute il était converti depuis peu. Enfin, l'opuscule date d'une période de paix religieuse. Il a été écrit probablement vers 246 ; en tout cas, avant l'élection à l'épiscopat[3]. — A l'année 249 on doit rapporter le sermon ou traité *De habitu virginum*. Pontius mentionne cet ouvrage après le *Ad Donatum* et avant le *De lapsis* (écrit au printemps de 251). En outre, on n'y relève aucune allusion à la persécution de Dèce, d'où l'on peut conclure qu'il est antérieur à 250. D'ailleurs, le *De habitu virginum* a déjà tout à fait l'allure des sermons de Cyprien ; on y rencontre de nombreuses citations bibliques, et dans le ton se marque l'autorité de l'évêque. L'opuscule est donc du début de l'épiscopat.

Comme les ouvrages précédents, les *Testimonia ad Quirinum* et le *Quod idola dii non sint* paraissent antérieurs à l'année 250. De ce que Pontius ne les mentionne pas, on conclut, non sans vraisemblance, qu'ils ont précédé l'édit de Dèce ; d'ailleurs ils ne renferment pas d'allusions à une persécution présente ou récente. Dans les *Testimonia*, on trouve déjà le texte biblique dont Cyprien se servira toujours ; et la plupart des passages qu'il aimera à citer sont ici réunis. L'évêque de Carthage semble avoir eu toujours sous la main ce recueil commode, qu'il a dû composer pour son usage au commencement de son épiscopat. Le *Quod idola*, s'il est authentique, doit être plus ancien ; car l'auteur n'y cite pas de textes bibliques, contrairement à la méthode ordinaire de Cyprien.

1) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 1 et 16.

2) *Ibid.*, 3-5.

3) D'après le passage de Pontius (*Vita Cypriani*, 7), l'opuscule ne serait pas antérieur à la persécution. Il y a là, probablement, une distraction du biographe. Préoccupé d'énumérer les principales œuvres de Cyprien, il commence par la plus ancienne, sans s'apercevoir qu'elle était antérieure à l'époque où il se plaçait par la pensée. Peut-être l'opuscule, composé peu après la conversion, n'a-t-il été publié que plus tard ; ce qui expliquerait la mention faite par Pontius.

Au printemps de 251 appartiennent le *De lapsis* et le *De catholicae ecclesiae unitate*. Ici, la date est certaine. Composés après le rétablissement de la paix religieuse et après le retour de Cyprien à Carthage[1], donc après Pâques, ces deux traités en forme de discours ont été lus au concile de 251, où l'on régla la question des *lapsi* et celle des schismes. Dans les derniers mois de 251, l'auteur envoya une copie des deux ouvrages aux confesseurs romains[2]. — Vers 252 a été écrit le *De dominica oratione*. On ne relève dans l'opuscule aucune indication chronologique. Mais Pontius le place après le *De unitate*, donc après le printemps de 251, et avant le *Ad Demetrianum*.

Deux traités datent du temps de la peste, c'est-à-dire de 252 ou 253 : le *Ad Demetrianum* et le *De mortalitate*. Ces ouvrages renferment des descriptions très précises du fléau qui désolait alors Carthage[3], ainsi que des allusions à la récente persécution de Dèce et à la menace d'une persécution nouvelle[4]. Ils seraient sûrement de 252, s'il était démontré, comme on l'a dit souvent, que l'édit de Gallus, promulgué dans l'été de 252[5], ordonnait des sacrifices pour conjurer la peste ; mais on ne saurait affirmer qu'il y ait eu entre les deux événements un rapport de cause à effet.

Trois autres ouvrages appartiennent aux années qui ont précédé la persécution de Valérien. Le *De opere et eleemosynis* a été composé entre 253 et 256. Il ne renferme aucune allusion nette à des faits historiques, quoiqu'on ait souvent proposé d'établir un lien entre ce sermon sur l'aumône et la souscription pour les Eglises de Numidie (vers 253)[6]. Mais, sur la liste de Pontius, le *De opere* figure entre le *De mortalitate* (au plus tard, de 253) et le *De bono patientiae*, qui est de 256. C'est donc entre ces deux dates extrêmes qu'on doit placer l'opuscule. — Pour le *De bono patientiae*, aucune hésitation n'est possible. Cyprien venait de l'achever, nous dit-il, quand il en envoya une copie à l'évêque Jubaïanus[7], pendant la session du second concile sur le baptême des hérétiques[8]. L'opuscule est donc du printemps de 256. — A la fin de la même année, ou au commencement de 257, a été écrit le *De zelo et livore*, qui sur la liste de

1) Saint Cyprien, *De lapsis*, 1 ; *De cathol. eccles. unit.*, 1.
2) *Epist.* 54, 4.
3) Saint Cyprien, *De mortalit.*, 1 ; 8 ; 14 ; *Ad Demetrian.*, 5 ; 7 ; 10-11.
4) *Ad Demetrian.*, 12-13.
5) *Epist.* 59, 6 et 10.
6) *Ibid.*, 62.
7) *Ibid.*, 73, 26.
8) *Ibid.*, 73, 1.

Pontius est mentionné entre le *De bono patientiae* (printemps de 256) et le *Ad Fortunatum* (automne de 257).

Le dernier traité de Cyprien est le *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*. Suivant le témoignage de Pontius, ce traité est antérieur à la lettre aux confesseurs numides [1], lettre qui a été certainement écrite par l'évêque exilé peu de temps après son premier interrogatoire (30 août 257) et son arrivée à Curubis [2]. D'autre part, comme le montre la préface, cet ouvrage a été composé en temps de persécution [3]; par suite, il est postérieur au premier édit de Valérien (août 257). Il date donc du commencement de l'automne 257 : de son exil de Curubis, l'évêque de Carthage exhorte les fidèles à suivre son exemple, en leur rappelant les leçons de l'Ecriture.

Arrivons à la correspondance.

Les lettres du recueil de Cyprien ne portent pas de date. On n'en peut déterminer l'époque que d'après les données historiques contenues dans le texte. Mais ces données sont nombreuses, et généralement précises. Presque toutes les lettres se répartissent d'elles-mêmes entre quelques groupes nettement circonscrits. Elles sont contemporaines soit de la persécution de Dèce (250), soit de l'affaire des *lapsi* et des schismes (251-254), soit des controverses sur le baptême des hérétiques (255-256), soit de la persécution de Valérien (257-258). Sur les 81 lettres de la collection, à peine cinq ou six restent-elles en dehors de ces groupes [4]. Pour toutes les autres, l'attribution à telle ou telle période chronologique est certaine. Pour un petit nombre, il y a seulement quelque incertitude sur l'ordre de succession. Mais, le plus souvent, cet ordre même peut être sûrement reconstitué d'après diverses indications précises. D'abord, une douzaine de lettres sont des réponses à d'autres lettres conservées [5]. De plus, vingt-cinq environ renferment des allusions très claires à des lettres antérieures, qui nous sont également parvenues [6]. Fréquemment, elles annoncent l'envoi de la copie

1) *Epist.* 76.

2) *Ibid.*, 77, 2; 78, 1.

3) Saint Cyprien, *Ad Fortunat.*, praefat., 1 et 5.

4) Saint Cyprien, *Epist.* 1-4; 62-63.

5) *Ibid.*, 22 (réponse à 21); — 25 (réponse à 24); — 30 (réponse à 27); — 31 (réponse à 28); — 36 (réponse à 35); — 42 (réponse à 41); — 51 (réponse à 49); — 52 (réponse à 50); — 54 (réponse à 53); — 77-79 (réponses à 76).

6) *Ibid.*, 9, 2 (allusion à 8); — 15-17 (trois lettres écrites en même temps, avec renvois de l'une à l'autre : cf. 15, 4; 16, 4; 17, 3); — 18, 1 (allusions à 5; 7; 11-12; 14; 16); — 19, 1 (allusion à 18); — 20, 2-3 (envoi des treize lettres aux confesseurs, aux clercs et aux fidèles : 5-7; 10-19; — de plus, allusion à 8-9); — 25 (envoi de cinq lettres aux clercs, aux fidèles et aux confesseurs : sans doute 15-19); — 26 (envoi de 24-25; allusions à 19 et à 23);

d'une lettre, ou même d'un groupe de lettres; parfois, elles en reproduisent des passages, que nous retrouvons en effet dans le document visé. Ces citations, ces allusions et ces renvois permettent, à eux seuls, de fixer l'ordre de succession dans le groupe relatif au baptême des hérétiques, et presque entièrement dans le groupe relatif à la persécution de Dèce. Enfin, la suite des événements historiques qui correspondent à telle ou telle série de lettres, en éclaire souvent le rapport.

Grâce à toutes ces indications, on peut reconstituer avec une assez grande précision la chronologie de la correspondance [1]. Sauf pour les cinq ou six pièces, qui ne se rattachent à aucun groupe, on peut déterminer exactement l'année de chaque lettre, parfois le mois ou la saison. Nous mentionnerons ici à leur place tous les documents du recueil, même les lettres synodales, dont il a été déjà parlé, et les lettres des correspondants de Cyprien; dans une étude chronologique, mieux vaut ne pas séparer des documents qui se rattachent les uns aux autres par tant de liens.

Aucune lettre n'est antérieure à l'épiscopat de Cyprien. Peut-être faut-il placer dans les premiers mois de cet épiscopat, soit en 249, les lettres 1-4, qui sont adressées à des communautés ou à des évêques africains, et qui ne renferment d'allusions ni aux persécutions, ni aux schismes, ni aux controverses qui ont suivi.

A l'année 250 se rapportent beaucoup de lettres : près de la moitié du recueil, au moins par le nombre des pièces. La proportion n'a, d'ailleurs, rien de surprenant. C'est le temps de la persécution de Dèce. L'évêque de Carthage, du fond de sa retraite, cherchait à diriger son Eglise, à s'entendre avec ses collègues africains et avec le clergé romain; à ce moment, il ne

— 27, 1-3 (allusions à 20-23); — 29 (allusion à 27); — 30, 5 (allusion à 28); — 32 (envoi de 27, et de 30-31); — 34, 3 (allusion à 32); — 35 (envoi de 33; allusion à 27); — 39, 4 (allusion à 38); — 43, 1 et 7 (allusions à 41-42); — 45, 1 (allusion à 44); — 46, 1 (allusions à 28 et à 37); — 47 (envoi de 46); — 55, 4-5 (allusions à 19-20, à 27-28, et à 30); — 71, 1 (envoi de 70); — 72, 1 (envoi de 70-71); — 73, 1; 74, 1; 75 (allusions à 70-72).

1) Le système généralement admis aujourd'hui est celui qu'a proposé Pearson (*Annales Cyprianici*, Oxford, 1682), et que Hartel a adopté pour son édition. Malgré les récentes critiques de quelques savants (Fechtrup, *Der h. Cyprian*, Münster, 1878; O. Ritschl, *De epistulis cyprianicis*, Halle, 1885), la classification de Pearson et Hartel reste exacte, au moins dans les grandes lignes (Cf. Krueger, *Gesch. der altchrist. Litter.*, Freiburg, 1898, p. 180 sqq.). — Reprenant à notre tour la question, sans aucune idée préconçue, et en faisant abstraction des travaux antérieurs pour interroger seulement le texte, nous avons été amené le plus souvent aux mêmes conclusions. Nous avons pourtant modifié le système sur quelques points, comme on le verra, en tenant compte de certains faits, indiqués dans le texte, qui paraissent avoir échappé à nos prédécesseurs.

pouvait guère le faire que par écrit. Des premiers mois de 250 datent les lettres 5-17 : elles sont pleines d'allusions à la persécution, à l'absence de Cyprien, et elles sont toutes antérieures à la lettre 18, c'est-à-dire au début de l'été [1]. — Les lettres 18-22 sont du milieu de l'année. D'après des passages du texte, la pièce 18 a été rédigée au commencement de l'été [2]; la pièce 21, quelque temps après Pâques [3]; les trois autres contiennent soit une réponse, soit des allusions ou des renvois aux précédentes, qu'elles ont suivies de près [4]. — Aux derniers mois appartiennent les lettres 23-40. Toutes sont postérieures aux pièces 18 et 21, donc au début de l'été. D'autre part, elles sont antérieures au schisme de Felicissimus, dont le nom n'y est pas prononcé, quoique la plupart soient relatives aux difficultés soulevées par la question des *lapsi*. D'ailleurs, ces lettres sont remplies d'allusions les unes aux autres, ou aux précédentes [5].

Quinze lettres sont de 251. Les lettres 41-43 ont été écrites dans les trois premiers mois; elles se rapportent à l'excommunication de Felicissimus, qui a été prononcée un peu avant Pâques [6], dans la deuxième année de l'exil de Cyprien [7], soit vers la fin de l'hiver ou au début du printemps de 251 [8]. — Sur le reste de l'année se répartissent les lettres 44-55. Elles sont toutes postérieures au schisme de Novatianus et à la reconnaissance de Cornelius par le concile africain. Toutes ont plus ou moins pour objet de justifier l'attitude et les décisions de ce concile, qui se réunit au printemps de 251, et qui siégea plusieurs mois [9]. Ici encore, d'une lettre à l'autre, abondent les allusions et les renvois; trois de ces pièces sont des réponses à d'autres pièces du même groupe [10].

Cinq lettres seulement datent de 252. La lettre 56 a été écrite

1) *Epist.* 9, 2 (allusion à 8); — 15-17 (écrites en même temps; cf. 15, 4; 16, 4; 17, 3); — 18, 1 (allusions à 5; 7; 11-12; 14; 16); — 20, 2-3 (envoi de 5-7 et de 10-19; allusion à 8-9).

2) *Ibid.*, 18, 1.

3) *Ibid.*, 21, 2.

4) *Ibid.*, 19, 1 (allusion à 18) ; — 20, 2-3 (envoi de 18-19); — 22 (réponse à 21).

5) *Ibid.*, 23 (postérieure à 18-22); — 25 (réponse à 24; envoi de 5 lettres, sans doute 15-19) ; — 26 (envoi de 24-25; allusion à 19 et à 23) ; — 27, 1-3 (allusions à 20-23); — 29 (allusion à 27); — 30 (réponse à 27); — 30, 5 (allusion à 28); — 31 (réponse à 28); — 32 (envoi de 27, de 30-31); — 34, 3 (allusion à 32); — 35 (envoi de 33; allusion à 27); — 36 (réponse à 35); — 39, 4 (allusion à 38).

6) *Ibid.*, 43, 1 et 7.

7) *Ibid.*, 43, 4.

8) *Ibid.*, 42 (réponse à 41); — 43, 1 et 7 (allusion à 41-42).

9) Voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* II, § 1 (t. II, p. 42 et suiv.).

10) *Epist.* 45, 1 (allusion à 44); — 46, 1 (allusions à 28 et à 37); — 47 (envoi de 46); — 51 (réponse à 49); — 52 (réponse à 50) ; — 54 (réponse à 53); — 55, 4-5 (allusions à 19-20, à 27-28, et à 30).

au moment des fêtes de Pâques[1]. La pièce 57 est un document rédigé au nom du concile, qui siégea aux ides de mai[2]. Les lettres 58-59, qui font allusion à l'édit de Gallus[3], sont du milieu de l'année[4]. La lettre 60 est des derniers mois, puisqu'elle a été motivée par l'exil du pape Cornelius[5].

A l'année 253 appartiennent sûrement trois pièces, et peut être cinq. Les pièces 61 et 64 émanent du concile qui siégeait à Carthage dans l'automne de cette année-là[6]. La lettre 65, adressée aux fidèles d'Assuras, traite une affaire étroitement liée à celle de Therapius dans la pièce 64, et se réfère aux mêmes décisions du concile. — Quant aux lettres 62 et 63, on n'y relève aucune indication chronologique. On les place ordinairement en 253 ou vers 253, d'ailleurs sans raisons décisives. Ce qui pourtant donne quelque vraisemblance à l'hypothèse, c'est la difficulté d'assigner une autre date à ces documents, où l'on ne relève aucune allusion ni aux persécutions ni aux controverses du début et de la fin de l'épiscopat.

Nous possédons trois lettres écrites en 254 : la lettre 66, où Cyprien déclare qu'il est dans la sixième année de ses fonctions d'évêque[7], et où il justifie toute sa politique en face des apostats et des schismatiques; la pièce 67, qui émane du concile siégeant à Carthage en automne[8]; la lettre 68, qui a été adressée au pape Stephanus peu de temps après son avènement (en mai), et qui par suite est des derniers mois de 254[9].

Aux deux années suivantes se rapportent toutes les pièces qui constituent le dossier de l'affaire du baptême des hérétiques. La pièce 70 émane du concile de 255[10]. Elle a été précédée, mais de peu, par la lettre 69, qui est le plus ancien document sur la question; et elle a été suivie de près par la lettre 71, qui mentionne comme toute récente la décision prise en commun par les

1) *Epist.* 56, 3. — La même lettre renferme une allusion aux décisions du concile de l'année précédente (*ibid.*, 56, 2).

2) Cf. *ibid.*, 59, 10. — Voyez *livr.* III, *chap.* II, § 1 (t. II, p. 44).

3) *Epist.* 58, 1; 59, 6.

4) Cyprien nous dit qu'il était alors dans la quatrième année de son épiscopat, et il écrit un peu après les ides de mai (*ibid.*, 59, 6 et 10).

5) *Ibid.*, 60, 1. — Sur la date de l'exil de Cornelius, cf. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, p. 127.

6) Voyez *livr.* III, *chap.* II, § 1 (t. II, p. 44 et suiv.).

7) *Epist.* 66, 5.

8) Voyez *livr.* III, *chap.* II, § 1 (t. II, p. 45).

9) Après 254, il n'est plus question du Novatianisme dans les documents africains; d'ailleurs, la lettre 68 ne renferme aucune allusion aux démêlés sur le baptême des hérétiques; elle est donc antérieure à 255, et ne peut dater que de la fin de 254.

10) Voyez *livr.* III, *chap.* II, § 1 (t. II, p. 46).

évêques africains[1]. — Le reste du dossier est de 256. La pièce 72 est l'œuvre du concile qui siégea au printemps[2], comme les *Sententiae episcoporum* sont le procès verbal de la séance solennelle tenue le 1er septembre par le second concile. Dans l'intervalle se placent les autres pièces du même groupe : la lettre 73, écrite pendant la session du printemps[3]; les lettres 74 et 75, écrites vers le milieu de l'année, après la réponse de Stephanus à la notification contenue dans la pièce 72[4].

Les six dernières lettres du recueil se rapportent à la persécution de Valérien. La lettre 76 est écrite de Curubis[5], donc après la sentence du 30 août 257. Les lettres 77-79 sont les réponses des confesseurs numides; elles font allusion au récent interrogatoire de l'évêque de Carthage[6]. Ce groupe de documents est donc de l'automne 257. — La lettre 80, qui était destinée à transmettre aux évêques africains le texte du nouvel édit de Valérien (juillet 258), et qui mentionne le martyre tout récent du pape Xystus (6 août)[7], a été écrite vers le milieu d'août. La lettre 81 est postérieure de quelques jours. Cyprien était caché aux environs de Carthage, attendant le retour du proconsul, alors à Utique[8]. Les martyrs d'Utique ont été condamnés par ce magistrat le 24 août; et Cyprien lui-même a été martyrisé le 14 septembre. La dernière lettre est donc de la fin d'août, ou peut-être du commencement de septembre 258.

Nous résumons ci-dessous les conclusions de cette étude chronologique dans un tableau d'ensemble, où nous indiquons à leur date, année par année, les traités de Cyprien et toutes les lettres, ou pièces diverses, que contient sa correspondance :

1) *Epist.* 71, 1. — Cette lettre annonce l'envoi de la pièce 70 (*ibid.*, 71, 1).

2) Voyez livre III, chap. II, § 1 (t. II, p. 46). — *Epist.* 72, 1 (envoi de 70-71).

3) *Epist.* 73, 1 : « Nunc quoque cum in unum convenissemus tam provinciae Africae quam Numidiae episcopi... » — La lettre 73 a été lue au concile du 1er septembre 256 (*Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, procem. et 87). — *Epist.* 73, 1 (allusion à 70-72).

4) *Epist.* 74, 1; 75, 2-3 et 24-25 (allusions à la réponse de Stephanus, et à 70-72). La lettre 74 est certainement antérieure au concile du 1er septembre, où Pompeius vota avec Cyprien (*Sententiae episcoporum*, 83-85).

5) *Epist.* 76, 1.

6) *Ibid.*, 77, 2; 78, 1; 79.

7) *Ibid.*, 80, 1.

8) *Ibid.*, 81.

Tableau chronologique des traités et des lettres de Cyprien.

avant 249	*Ad Donatum*
249	*De habitu virginum*
id. (?)	*Epist.* 1-4.
avant 250 (?)	*Testimonia ad Quirinum* *Quod idola dii non sint*
250 (premiers mois)	*Epist.* 5-17
id. (été)	*Epist.* 18-22
id. (fin de l'année)	*Epist.* 23-40
251 (avant Pâques)	*Epist.* 41-43
id. (printemps)	*De lapsis* *De catholicae ecclesiae unitate*
id. (derniers mois)	*Epist.* 44-55
252 (Pâques)	*Epist.* 56
id. (mai)	*Epist.* 57
id. (été)	*Epist.* 58-59
id. (fin de l'année)	*Epist.* 60
vers 252	*De dominica oratione*
252 ou 253	*Ad Demetrianum* *De mortalitate*
253 (fin de l'année)	*Epist.* 61 ; 64-65
vers 253	*Epist.* 62-63
entre 253 et 256	*De opere et eleemosynis*
254	*Epist.* 66
id. (fin de l'année)	*Epist.* 67-68
255	*Epist.* 69-71
256 (printemps)	*De bono patientiae* *Epist.* 72-73
id. (été)	*Epist.* 74-75
id. (1er septembre)	*Sententiae episcoporum*
256 ou 257	*De zelo et livore*
257 (automne)	*Ad Fortunatum de exhortatione martyrii* *Epist.* 76-79
258 (août)	*Epist.* 80-81

CHAPITRE III

LES OUVRAGES APOLOGÉTIQUES

I

Le *Ad Donatum*. — Sujet de l'opuscule. — Rôle de la grâce. — Le cadre. — Contraste entre le fond et la forme. — Nouveauté littéraire. — Rapport avec les *Confessions* de saint Augustin.

Nous n'avons pas de Cyprien une véritable *Apologie* du christianisme. Mais, dans trois de ses traités, il a parlé des rapports du christianisme avec la société païenne ; et, dans deux grands recueils de textes méthodiquement classés, il a indiqué nettement ce qu'eût été pour lui une apologie de sa religion, s'il l'eût écrite.

Le plus ancien livre de cette série, comme de toute l'œuvre de Cyprien, c'est le très curieux et souvent très beau discours *Ad Donatum* : sorte de confessions, mêlées d'exhortations à un ami. Sans aucun doute, l'auteur a écrit cet opuscule peu de temps après sa conversion et son baptême; il est encore tout surpris, tout frémissant, presque étourdi, des coups de cette grâce qui l'a frappé et si complètement transformé[1]. C'est précisément cette métamorphose qu'il se propose ici d'expliquer à son ami. Et cela, dit-il, pour s'acquitter d'une promesse qu'il lui a faite[2].

Nous savons peu de chose sur le personnage à qui est dédié le livre. Ce nom de Donatus a toujours été très commun dans l'Afrique romaine. Cinq chrétiens de ce nom sont mentionnés dans la correspondance de Cyprien, et ont été ses contemporains : l'évêque de Carthage qui fut son prédécesseur immédiat[3]; deux

1) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 3-5.
2) *Ibid.*, 1.
3) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 10.

autres évêques qui prirent part aux conciles présidés par lui[1]; un des prêtres qui combattirent son élection[2]; enfin, un martyr de la persécution de Dèce[3]. Aucun de ces personnages ne peut avec quelque vraisemblance être identifié avec le Donatus du traité. Celui-ci, d'après les indications du texte, devait être un avocat ou un rhéteur, confrère de Cyprien dans les écoles ou au barreau de Carthage. On nous dit qu'il avait une « mémoire tenace », une « voix harmonieuse »[4]. Il a profité des « vacances » pour rendre visite à son ami[5]. D'ailleurs, tous deux étaient intimement liés et avaient de fréquents entretiens[6].

Comme Cyprien, Donatus s'était récemment converti; et il venait d'être baptisé[7]. Son interlocuteur lui dit, pour l'encourager, qu'il a déjà « l'âme solide, la foi sûre »[8]. Pourtant Donatus n'avait pas été transformé par le baptême aussi complètement que son ami. Il ne sentait pas en lui l'action toujours présente de la grâce[9]. Surtout, il avait peine à se détacher du monde, des plaisirs et des ambitions profanes[10]. Il s'étonnait un peu du changement si radical qu'il constatait en Cyprien; et il lui avait demandé de s'ouvrir à lui. Au moment où la confession va commencer, on nous le montre anxieux, préoccupé, le regard fixe, le visage interrogateur, toute l'âme tendue vers cette révélation du miracle. — On devine dès lors ce que sera le discours de Cyprien : un retour sur lui-même, suivi d'une offensive; une confession sincère, puis un effort ardent pour entraîner un néophyte un peu tiède. C'est presque la situation de Néarque en face de Polyeucte, au début de la tragédie de Corneille; et c'est là, au fond, tout le sujet du premier traité de Cyprien.

En quelques traits énergiques, l'auteur peint son aveuglement d'autrefois, les vanités de sa vie profane, son goût d'alors pour ce monde qui le tenait par tant de liens. Il montre avec force toute l'invraisemblance de la révolution morale qui devait déconcerter ses instincts, briser ses habitudes, et renouveler son âme jusqu'au fond[11]. Ce miracle, il le considérait comme impossible, même quand il croyait déjà et qu'on lui disait d'espérer;

1) Saint Cyprien, *Epist.* 57; 70; *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 55.
2) *Epist.* 14, 4.
3) *Ibid.*, 22, 2.
4) *Ad Donat.*, 16.
5) *Ibid.*, 1 et 16.
6) « Simul juncti et saepius locuturi » (*ibid.*, 16). — « Hoc amore quo diligis. » (*ibid.*, 1).
7) « Tu tantum, quem jam spiritalibus castris caelestis militia signavit... » (*ibid.*, 15). — Cf. 5 : « Hoc sis tantum quod esse cœpisti. »
8) *Ibid.*, 16.
9) *Ibid.*, 5.
10) *Ibid.*, 6; 11; 15.
11) *Ibid.*, 3.

il en a douté jusqu'au dernier moment. Eh bien! le miracle s'est accompli. Le jour de son baptême, le néophyte a senti naître en lui un autre homme, et, en même temps, il a vu s'éclairer le monde [1]. Cette métamorphose est l'œuvre de Dieu seul. Pour être mieux compris de Donatus, Cyprien expose ses idées sur la grâce, les idées qu'il aura toujours. La grâce est donnée à tous les chrétiens, à quiconque cherche sincèrement la vérité, et elle est inépuisable : « Elle coule sans interruption; elle surabonde en se répandant. Il suffit que notre cœur ait soif et s'ouvre. Autant notre foi peut en contenir, autant nous y puisons de cette grâce débordante [2]. » Accordée avec le baptême, la grâce ne cesse de se développer, tant que l'on continue à la mériter [3]. Sans effort, elle élève l'homme au-dessus de lui-même : « Ce don de Dieu est gratuit, et facile à obtenir. D'eux-mêmes, le soleil rayonne, le jour brille, la source coule, la pluie arrose : ainsi se répand l'Esprit céleste. Lorsqu'une âme, en regardant le ciel, a reconnu son auteur, elle s'élève plus haut que le soleil et que toutes les puissances terrestres; elle commence à être ce qu'elle croit être [4]. » La grâce confère un pouvoir surnaturel, permet de conjurer le mal, d'apaiser la souffrance, de chasser les démons [5]. Seule, elle assure la paix de l'âme et le bonheur. En dehors d'elle, tout n'est que ténèbres, crimes, et vains fantômes [6].

Alors, pour achever de détacher du monde son ami Donatus, Cyprien trace un large tableau satirique de la société païenne. Aux champs, à la ville, dans les maisons comme au théâtre ou au forum, dans les plus somptueux palais, il montre l'homme idolâtre voué au mal, à la misère ou à l'angoisse [7]. Et il conclut que le bonheur est en Dieu seul : « Il n'y a donc qu'un moyen de trouver la paix, une tranquillité certaine, une sécurité entière et durable; c'est de s'arracher aux tourbillons de ce monde troublant et de se fixer à jamais dans le port du salut. Alors on détourne les yeux de la terre pour les élever vers le ciel; on participe au don du Seigneur, et désormais, par l'âme, on est tout près de son Dieu. Toutes les gloires, toutes les grandeurs que les autres croient trouver dans les choses humaines, on peut se vanter de les avoir dans sa conscience. On ne saurait plus rien désirer, rien regretter des choses du monde, quand on est plus grand que le monde [8]. » En conséquence, Cyprien exhorte son

1) *Ad Donat.*, 4.
2) *Ibid.*, 5.
3) *Ibid.*, 4.
4) *Ibid.*, 14.
5) *Ibid.*, 5.
6) *Ibid.*, 6.
7) *Ibid.*, 6-13.
8) *Ibid.*, 14.

ami à rompre définitivement avec le monde, pour se donner tout entier à Dieu : « Toi seulement, toi que désormais la milice céleste a enrôlé dans l'armée de l'Esprit et marqué du signe, garde incorruptible, garde inaltérable, dans ta religion et tes vertus, la discipline de Dieu. Adonne-toi toujours soit à la prière, soit à la lecture. Tantôt tu parleras à Dieu, tantôt Dieu te parlera. Qu'il t'instruise par ses préceptes, qu'il te façonne. Celui que Dieu a enrichi, ne peut être appauvri par personne[1]. » — Ainsi, l'éloquente confession du début, qui avait tourné peu à peu à la satire, s'achève en sermon.

Mais ce n'est là qu'un des aspects de l'ouvrage. Avec la donnée première, qui est le rôle de la grâce, la mise en œuvre présente un surprenant contraste. L'auteur a traité ce thème avec les raffinements de la rhétorique à la mode. Au début, il semble s'excuser d'aborder un sujet si nouveau, si éloigné des traditions littéraires. Il allègue modestement « l'étroite médiocrité de son grêle talent[2]. » Il déclare qu'il dédaignera tous les artifices, et laissera parler la vérité : « Dans les tribunaux, dit-il, à la tribune aux harangues, laissons s'étaler une faconde opulente, souple et ambitieuse. Quand on parle du Seigneur et de Dieu, la parole est simple et pure; pour traiter de la foi, elle ne s'appuie pas sur les forces de l'éloquence, mais sur les choses. Ecoute donc un langage, non pas disert, mais fort, non poli et fardé pour séduire un auditoire populaire, mais rude et simple dans sa vérité, pour proclamer la bonté de Dieu[3]. » — Malheureusement, l'éducation a été ici plus forte que la foi nouvelle. Si la pensée est austère, l'ancien rhéteur s'est largement dédommagé par les élégances du cadre et du style.

Tout d'abord, ce sermon sur la grâce est égayé d'une jolie mise en scène[4]. Cyprien se promène avec son ami dans les jardins d'une riche villa : évidemment cette villa des faubourgs de Carthage dont il est question dans plusieurs documents du temps,

1) *Ad Donat.*, 15.

2) « Exilis ingenii angusta mediocritas » (*ibid.*, 2).

3) *Ibid.*, 2.

4) Suivant Gœtz (*Texte und Untersuch. zur. Gesch. der altchrist. Litter.* de Gebhardt et Harnack, nouv. sér., IV, 1), il faudrait replacer en tête du texte actuel de l'*Ad Donatum* les quelques lignes du morceau intitulé *Epistula Donati* : « Credo te retinere, sanctissime Cypriane, quae nobis fuerit apud oratorem garrulitas, unus sensus, una cogitatio, individua lectio. Quare non et in divina lectione ita animis roboramur? aut non ea semper nobis fuit cogitatio, sicut promittebas, ut simul crederemus... » (*Appendix* du Cyprien de Hartel, p. 272). L'hypothese est ingénieuse, mais peut-être superflue. Ces lignes de l'*Epistula Donati* sont obscures, pénibles, d'un autre tour; elles ne feraient qu'alourdir le début de l'opuscule (cf. Lejay, *Revue critique*, 1900, t. I, p. 265).

et où l'on vint l'arrêter la veille de son martyre [1]. C'est l'époque des vendanges, et des vacances. Par une belle journée d'automne, tandis qu'une légère brise et des senteurs pénétrantes viennent caresser les sens, on circule au milieu des bosquets, et l'on admire le paysage. Puis, pour échapper aux importuns et aux bruits de la maison, on gagne le coin le plus tranquille du jardin, et l'on s'arrête sous un portique de feuillage, une sorte de tonnelle ombragée de vignes [2]. C'est vraiment un joli cadre pour une confession et un sermon. Et ce sermon, l'auteur nous dit en terminant qu'il l'a abrégé par discrétion; car les deux amis sont gens du monde et gens de revue. On reprendra l'entretien. En attendant, l'on jouira des vacances. Le soir vient; on passera gaiement le reste du jour. Et, avant de se mettre à table, Cyprien invite son ami, dont la voix est belle, à lui chanter des psaumes [3]. — Assurément, tout cela est d'un joli tour; ces petites scènes sont vivement enlevées, et l'on y sent la main d'un fin lettré. Mais on peut craindre que le décor ne cause quelques distractions et n'affaiblisse un peu l'effet du sermon.

De même, si le tableau satirique du monde est ici de circonstance, le cadre de la satire est d'un écrivain visiblement hanté par des préoccupations profanes. Cyprien transporte son ami au sommet d'une montagne. De là, il lui fait voir toutes les misères du monde païen auxquelles on est soustrait par la grâce : « Suppose un instant, dit-il, que tu sois emporté sur la plus haute cime d'un mont escarpé. Contemple de là l'aspect des choses placées au-dessous de toi. Dirige tes regards en divers sens; affranchi du contact de la terre, observe les tourbillons du monde tumultueux. Alors, toi aussi, tu prendras le monde en pitié; éclairé sur toi-même, tu en seras plus reconnaissant à Dieu; et, avec plus d'allégresse, tu te féliciteras de ta délivrance [4]. » Du haut de leur observatoire, les deux amis n'aperçoivent que des crimes et des vices; des brigands sur les routes, des pirates sur les mers, partout la guerre [5]; dans les villes, des combats de gladiateurs [6]; dans tous les théâtres, des spectacles coupables, des bouffonneries, des mimes impudents, des tragédies non moins immorales [7]. Pour achever de convaincre Donatus, Cyprien voudrait soulever le toit des maisons et lui montrer ce qui s'y passe : « O si tu pouvais encore, de ce haut observatoire, enfoncer tes regards dans

1) *Epist.* 81; *Vita Cypriani*, 15; *Acta Cypriani*, 2.
2) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 1.
3) *Ibid.*, 16.
4) *Ibid.*, 6.
5) *Ibid.*, 6.
6) *Ibid.*, 7.
7) *Ibid.*, 8.

le mystère des maisons, ouvrir les portes des chambres, éclairer et dévoiler les secrets des logis ! Tu verrais des impudiques faire ce que ne peut même pas voir un homme d'honneur, tu verrais des choses dont la vue seule est criminelle, tu verrais des choses que les insensés, dans leur fureur de vice, nient avoir fait et se hâtent de faire [1]... » Et le farouche moraliste décrit complaisamment des débauches de toute sorte[2]. Puis il contemple le forum des villes; il n'y aperçoit que procès, tortures, fraudes, vénalité[3]. Enfin, il passe en revue les heureux du monde. Chez les grands, il ne trouve qu'une misère infinie : les bassesses dans la chasse aux honneurs, les soucis dans le succès, et, quand la fortune a tourné, la solitude[4]. Chez les riches, l'inquiétude, la peur des envieux, des voleurs, des assassins ; et toujours une ridicule fureur d'amasser, qui fait d'eux des esclaves ou des maniaques[5]. Chez les princes, une détresse plus grande encore : étant plus puissants que les autres, ils sont moins libres et plus tremblants[6]. Plus on s'élève dans le monde, plus on offre de prise au malheur — et au satirique juché sur sa montagne.

On peut supposer que Cyprien a emprunté à quelque philosophe ou romancier[7] l'idée de ce vaste panorama du monde, vu du haut d'une montagne. En tout cas, il a renouvelé cette idée par l'usage nouveau qu'il en a fait, en la mettant au service de la prédication chrétienne. Bossuet, au moins dans sa jeunesse, admirait beaucoup ce tableau satirique ; il en a adopté le cadre et en a reproduit bien des traits dans son sermon *Sur la loi de Dieu*[8]. Et, s'il est peu vraisemblable de supposer que Lesage ait beaucoup fréquenté saint Cyprien[9], il n'en est pas moins curieux de

1) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 9.
2) *Ibid.*, 9.
3) *Ibid.*, 10.
4) *Ibid.*, 11.
5) *Ibid.*, 12.
6) *Ibid.*, 13.
7) Peut-être à Lucien, qui, dans son amusant dialogue intitulé *Charon ou les Contemplateurs*, transporte Hermès et Charon au sommet d'un entassement de montagnes pour leur faire contempler et railler le train du monde.

8) Le long exorde du sermon *Sur la loi de Dieu* (prêché à Metz entre 1653 et 1656) est une paraphrase du morceau de saint Cyprien. Bossuet, d'ailleurs, en avertit ses auditeurs : « Dans cette importante délibération, chrétiens, je me représente que... je suis élevé tout à coup au sommet d'une haute montagne, d'où, par un effet de la puissance divine, je découvre la terre et les mers, et tout ce qui se fait dans le monde. *C'est avec un pareil artifice que le bienheureux martyr Cyprien* fait considérer les vanités du siècle à son fidèle ami Donatus. Elevé donc sur cette montagne, je vois... » (Sermon *Sur la loi de Dieu*, premier exorde). Il est à noter que Bossuet, dans la seconde rédaction du même sermon, a beaucoup abrégé cette amplification.

9) Relevons cependant, dans la « Dédicace au très illustre auteur Louis Velez de Guevara », cette phrase un peu énigmatique de Lesage : « J'ai déjà déclaré et je déclare encore publiquement que votre *Diablo Co-*

constater que Cyprien, avant l'auteur du *Diable boiteux*, et avant son modèle, le *Diablo Cojuelo* de Guevara, avait imaginé de soulever le toit des maisons pour prendre les gens sur le fait. — Considérée en elle-même, l'idée de Cyprien est assurément ingénieuse, et elle fournit un cadre commode à la satire. On doit reconnaître aussi qu'il peint le monde avec beaucoup de verve et d'éclat. Cependant l'on ne peut admirer sans réserve ce tableau satirique. D'abord la satire y est bien générale; on n'y relève rien de particulier au temps ni au pays; tout se réduit à des lieux-communs renouvelés seulement par l'expression. Puis l'auteur se plaît trop à la description; visiblement, il décrit ici pour le plaisir de décrire. Ces fantaisies de rhéteur étonnent et déconcertent dans cette grave conversation, entre deux chrétiens nouvellement convertis, sur le rôle de la grâce. Pour un ouvrage de ce genre, ce n'est sans doute point un mérite que d'évoquer le souvenir du *Diable boiteux*.

Cette impression et cette critique se précisent dès qu'on s'arrête au détail du style. C'est un style à facettes, très savant, très raffiné, parfois un peu mièvre. Il y a là trop d'antithèses et de métaphores, surtout pour un homme qui vient de renoncer au monde. C'était l'avis de saint Augustin[1], et l'on ne peut s'empêcher de lui donner raison. On rencontre ici beaucoup de morceaux brillants, à la Sénèque : telle, la page célèbre sur les combats de gladiateurs[2], ou la description de la misère des grands et des riches[3]. On relève aussi des réminiscences de Virgile et de Pline[4]. Même le préambule fait songer à certains dialogues de Cicéron ou à l'*Octavius* de Minucius Felix. Voilà bien des souvenirs littéraires, trop nombreux peut-être chez un écrivain qui avait à dire tant de choses neuves. Malgré la beauté originale de certaines pages, l'opuscule a parfois l'air d'un exercice d'école. Au lieu d'un plaidoyer fictif, comme était l'*Octavius*, nous avons ici le monologue, ou, si l'on veut, le cantique d'actions de grâces d'un rhéteur très récemment converti.

Malgré tout, le *Ad Donatum* reste fort intéressant à divers titres. D'abord, il nous montre ce qu'était Cyprien avant sa conversion : un rhéteur habile, connaissant à fond son métier, con-

juelo m'en a fourni le titre et l'idée. Ainsi je vous cède l'honneur de l'invention, *sans vouloir*, comme je vous l'ai dit, *approfondir si quelque auteur grec, latin ou italien ne pourrait pas justement vous le disputer.* » (Préface du *Diable boiteux*).

1) Saint Augustin, *De doctrin. Christ.* IV, 14 (31).

2) Saint Cyprien, *Ad Donat.*, 7.

3) *Ibid.*, 11-13.

4) *Ibid.*, 12.

naissant aussi ses classiques, surtout les Romains de l'Empire; un talent brillant, un peu superficiel, vrai disciple de Sénèque. L'ouvrage nous renseigne encore sur la direction nouvelle que prenait alors la pensée de Cyprien; il atteste la profonde transformation qui s'était accomplie en lui, sinon dans son tour d'esprit, du moins dans son âme. L'ancien rhéteur avait été métamorphosé par les coups de la grâce; désormais, il ne vivra plus que pour sa foi. Jusque-là, comme le prouve la partie satirique du traité, il s'était contenté d'un fonds d'idées banales. A l'avenir, sa religion lui fournira l'aliment qui manquait à sa pensée et à son talent.

Enfin, il y a dans cet opuscule une grande nouveauté. Les pages sur la conversion de Cyprien, qui marquent presque l'avènement d'un genre littéraire, annoncent directement les *Confessions* de saint Augustin. Pendant longtemps, une existence très profane, un goût passionné pour le plaisir, avec une sorte de défiance instinctive à l'endroit du christianisme; ensuite, jusqu'à la veille de l'événement décisif, une impossibilité de croire au renouvellement promis dans le baptême, la vue très nette de tous les obstacles qu'une vie très mondaine opposait à une si brusque révolution; puis, après bien des hésitations, la grâce éclatant comme un coup de foudre, bouleversant l'être dans ses dernières profondeurs, pour l'orienter vers une destinée nouvelle; et, dans le souvenir laissé par cette miraculeuse transformation, un parti-pris de tout rapporter à Dieu, de tourner la confession en actions de grâces : tels sont, dans le récit de Cyprien, les traits essentiels qui marquent les étapes de la conversion. Or ce sont là, précisément, les idées qui dominent les *Confessions* d'Augustin.

II

Le *Quod idola dii non sint*. — Emprunts à Tertullien et à Minucius Felix. — Dans quelle mesure ce traité peut être considéré comme authentique. — C'est probablement un recueil d'arguments et de textes.

Quand du discours à Donatus on passe au *Quod idola dii non sint*, on éprouve une véritable surprise qui tourne vite à la méfiance. On hésite à croire que ce traité, si franchement médiocre, et fait de plagiats, puisse avoir été écrit par Cyprien.

Plagiats à part, et si l'on n'y considère que la suite des idées,

l'opuscule est assez bien ordonné. L'auteur entreprend d'abord de démontrer que les dieux païens ne sont pas de véritables dieux, que les idolâtres adorent sous ce nom des morts divinisés[1], que les démons ont pris la place de ces dieux absents[2], et que par suite les Romains ne doivent pas leur grandeur à leur prétendue piété[3]. Puis il établit l'existence d'un Dieu unique, le Dieu des chrétiens[4]. Et il prouve la vérité du christianisme par la mission du Christ et l'accomplissement des prophéties[5]. — Il y a là, comme on le voit, le plan d'une apologie assez complète; mais ce n'en est que le plan; ou plutôt un abrégé, d'une sécheresse déconcertante. Les idées y sont indiquées en quelques mots, tout au plus en quelques phrases très courtes, souvent inachevées ou mal liées, comme dans le cahier de notes d'un écolier.

Abstraction faite de la forme, le traité reste encore suspect. Tout ce qu'on y rencontre, quand on est un peu familier avec la vieille littérature chrétienne, laisse une impression de *déjà vu.* Cette impression se justifie et se précise étrangement, lorsqu'on passe à l'étude des sources. Dans le *Quod idola dii non sint*, il n'y a pas une seule idée, peut-être pas une seule phrase, qui appartienne entièrement à l'auteur. Ce qu'il dit se retrouve presque toujours chez Tertullien, et souvent aussi chez Minucius Felix, qui, on le sait, ne s'était pas gêné lui-même pour copier Tertullien. Là-dessus on ne peut se poser qu'une seule question : l'auteur de la compilation a-t-il pillé en même temps ses deux prédécesseurs, ou simplement l'un d'eux? La réponse ne saurait être douteuse : il a pillé les deux. D'abord, il avait sûrement sous les yeux l'*Apologétique.* Dans le dernier tiers de son ouvrage, il s'est contenté de résumer, en les abrégeant, les trois chapitres de Tertullien qui traitent de la mission du Christ et des prophéties[6]. Ici, l'imitation est certaine, non seulement parce que bien des phrases de l'original se retrouvent par lambeaux chez le plagiaire, mais encore parce que cette partie de l'*Apologétique* n'a pas d'équivalent dans l'*Octavius.* Pour les deux premiers tiers de la compilation, la question semble d'abord plus complexe : les développements sur les idoles, les démons et le Dieu unique, sont de ceux pour lesquels Minucius Felix s'est beaucoup servi de Tertullien. Là, par conséquent, le fonds est commun. Mais

1) *Quod idola dii non sint*, 1-3.
2) *Ibid.*, 6-7.
3) *Ibid.*, 4-5.
4) *Ibid.*, 8-9.
5) *Ibid.*, 10-15.
6) Tertullien, *Apolog.*, 21-23 = *Quod idola dii non sint*, 10-15.

c'est Minucius qui a été surtout mis à contribution. Non seulement, l'auteur de la compilation le suit de plus près dans la trame de son raisonnement[1]; mais il reproduit textuellement, ou en y changeant à peine quelques mots, une foule de phrases de l'*Octavius,* et il allègue des faits que cite Minucius et dont ne parle pas Tertullien[2]. — De l'étude des sources, il résulte donc que le compilateur, dans les deux premiers tiers de son ouvrage, a pillé surtout Minucius Felix, et que, dans le dernier tiers, il a copié seulement Tertullien. On se demande avec inquiétude ce qui reste pour la part de l'auteur.

Naturellement, on est tenté aussitôt de tirer de cette étude une autre conclusion : c'est que l'opuscule n'est pas de Cyprien, mais d'un faussaire quelconque. Et les arguments, certes, ne manqueraient pas à l'appui de cette opinion. D'abord, le *Quod idola* ne figure ni dans la liste de Pontius, ni dans la liste de 359. De plus, les autres ouvrages et la correspondance de Cyprien sont là pour attester qu'il n'a jamais écrit avec cette sécheresse, et que, s'il a souvent imité Tertullien, il ne poussait pas l'imitation jusqu'au plagiat. Voilà de bonnes raisons, semble-t-il, pour classer l'opuscule parmi les œuvres apocryphes. Pourtant la question n'est pas si simple.

Malgré le silence de Pontius, explicable, d'ailleurs, si le *Quod idola* est antérieur à l'épiscopat, il est très vraisemblable que Cyprien avait réellement composé un ouvrage sous ce titre. Saint Augustin y fait allusion[3]. Et saint Jérôme, qui probablement l'avait lu un peu vite, en parle avec enthousiasme; il en loue la brièveté, la vaste érudition; il y vante l'éclat de l'expression et même de la pensée[4].

Dès lors, on pourrait supposer que le traité authentique s'est perdu, et qu'un faussaire y a substitué une compilation de sa

1) *Quod idola dii non sint*, 1-3 (= Minucius Felix, *Octav.*, 20-22); — *Quod idola*, 4-5 (= *Octav.*, 25-26); — *Quod idola*, 6-7 (= *Octav.*, 26-27); — *Quod idola*, 8-9 (= *Octav.* 18 et 32).

2) On pourrait multiplier les rapprochements. En voici deux, à titre de spécimens : *Quod idola dii non sint*, 2 : « Castores alternis moriuntur ut vivant, Æsculapius ut in deum surgat, fulminatur, Hercules ut hominem exuat, Œtaeis ignibus concrematur » (phrase exactement semblable dans l'*Octavius*, 22, 7). — *Quod idola*, 3 : « Alexander Magnus insigni volumine ad matrem suam scripsit, metu suae potestatis proditum sibi de diis hominibus a sacerdote secretum » (phrase empruntée à l'*Octavius*, 21, 3).

3) Saint Augustin, *De baptism.*; VI, 44 (87); *De unic. baptism. contra Petilian.*, 4 (6).

4) Saint Jérôme, *Epist.* 70, 5 : « Cyprianus *Quod idola dii non sint* qua brevitate, qua historiarum omnium scientia, quorum verborum et sensuum splendore perstrinxit! »

façon[1]. Mais cette hypothèse, à son tour, se heurte contre une objection assez grave. Les observations d'Augustin et de Jérôme, quant au sujet et au contenu du *Quod idola dii non sint* de Cyprien, s'appliquent parfaitement au traité que nous possédons[2], et c'est là une raison sérieuse de le croire authentique. — Ainsi, d'une part, l'authenticité semble attestée par la tradition et des témoignages autorisés; d'autre part, l'on répugne à admettre que Cyprien ait publié une œuvre si informe.

Nous ne voyons qu'un moyen de concilier ces deux séries de faits contradictoires : c'est de considérer le *Quod idola* comme un simple recueil de notes et d'extraits, formé par Cyprien pour son usage personnel, puis retrouvé dans ses papiers et publié par d'ignorants admirateurs comme un traité original. Cette supposition s'accorde entièrement avec ce que nous savons sur sa méthode de travail et de polémique. Il a toujours aimé avoir sous la main des armes toutes prêtes pour repousser aussitôt les attaques des ennemis de l'Eglise ou raffermir la foi des fidèles. Nous verrons bientôt que c'était la raison d'être de ses deux grands recueils de textes sacrés. Or, précisément, dans ces deux recueils, d'une authenticité incontestable, il a repris avec d'autres moyens le thème du *Quod idola*. Le premier livre des *Testimonia* est consacré tout entier à expliquer la déchéance des Juifs et l'avènement de la loi nouvelle ; le second livre prouve la vérité du christianisme par la réalisation des prophéties ; et un chapitre du troisième livre traite « des idoles que les Gentils considèrent comme des dieux »[3]. Toute la première partie du *Ad Fortunatum* est dirigée contre l'idolâtrie[4]; et le premier chapitre, par une singulière coïncidence, porte un titre identique à celui du traité : « *Quod idola dii non sint*[5]. » Ces rapprochements nous paraissent éclairer l'origine et la nature de l'opuscule. De part et d'autre, la préoccupation est la même, et aussi la méthode de polémique ; il n'y a de différence que dans le choix des armes. Contre l'idolâtrie, l'évêque se contente d'aligner les textes de l'Ecriture; le néophyte recueille et groupe les arguments ou les faits, déjà mis en œuvre par des apologistes célèbres.

1) On a proposé, sans raison sérieuse, d'attribuer le traité à Novatianus : Haussleiter, *Theol. Litteraturblatt*, 1894, p. 482 sq. — Cf. Weyman, *Litt. Rundsch. f. d. Kathol.*, 1895, p. 330.

2) Saint Augustin (*De baptism.*, VI, 44 (87) en cite même quelques lignes, qui se retrouvent dans l'opuscule conservé (*Quod idola dii non sint*, 6).

3) Saint Cyprien, *Testimon.*, III, 59 : « De idolis quae Gentiles deos putant. »

4) *Ad Fortunat.*, 1-5.

5) *Ibid.*, 1 : « Quod idola dii non sint et quod nec elementa vice deorum colenda sint. »

On s'explique bien ainsi la physionomie du *Quod idola*. L'ouvrage n'a ni préface, ni exorde, ni entrée en matière, contrairement aux habitudes de Cyprien. A quoi bon? Il ne s'agit pas d'un travail personnel, mais de notes, d'extraits et souvenirs de lecture. Les phrases sont sèches, souvent inachevées : c'est que l'auteur veut simplement enregistrer des faits ou des arguments, pour s'en servir à l'occasion. De là, encore, l'absence de transitions, et l'emploi de termes qui indiquent une méthode de démonstration ou en posent les jalons[1]. Les négligences, les plagiats, les incohérences, tous les vices de la mise en œuvre, choquants jusqu'à l'invraisemblance dans une compilation indigeste qui se donnerait pour un travail personnel, tout cela n'a rien que de très naturel dans un recueil de notes qui contient seulement un résumé de lectures sur un thème déterminé.

Cyprien aurait donc composé le *Quod idola*, peu après sa conversion, pour se démontrer à lui-même et démontrer aux autres la fausseté des religions païennes et la vérité du christianisme. Pour cela, il lut avec soin les deux grands apologistes latins, Africains comme lui. Il résuma leur argumentation, nota les faits allégués par eux, abrégea leurs développements en reproduisant souvent leurs phrases ou des lambeaux de phrases : tout cela, avec une entière liberté, puisque ces notes, recueillies pour son usage personnel, ne devaient pas être publiées. Malheureusement pour lui, des amis maladroits ont joint plus tard ce recueil à ses œuvres authentiques, risquant ainsi de le faire accuser de plagiat. — C'est dans cette mesure seulement qu'on peut admettre aujourd'hui l'authenticité de l'ouvrage. Mais, à coup sûr, le *Quod idola* n'est original ni par le fond ni par la forme; et il ne doit pas nous arrêter plus longtemps.

1) « Deos non esse, quos colit vulgus, *hinc notum est* » (*Quod idola dii non sint*, 1). — « Horum autem omnium *ratio est illa* » (*ibid.*, 6). — « Quod vero Christus sit et quomodo per ipsum nobis salus venerit, *sic est ordo, sic ratio* » (*ibid.*, 10).

III

Le pamphlet *Ad Demetrianum*. — Dans quelles circonstances il fut composé. — Objet de l'ouvrage. — Réponse à une accusation des païens. — Forme et ton de cette réponse. — Analogies avec la *Cité de Dieu*.

Dès qu'on ouvre le pamphlet intitulé *Ad Demetrianum*, on se sent sur un tout autre terrain. C'est là une œuvre vraiment originale, et l'une des plus vigoureuses de Cyprien.

L'opuscule a été écrit en 252 ou 253, pendant la grande peste de Carthage, à laquelle se rapportent de nombreux passages[1]. Il fut motivé par les attaques de Demetrianus, un païen notable de la ville, ennemi juré du christianisme. Ce Demetrianus nous est connu seulement par le témoignage de son adversaire. C'était un homme riche, qui possédait de nombreux esclaves[2], et à qui Cyprien attribue généreusement tous les vices[3]. Il était alors âgé[4]. Il exerçait des fonctions judiciaires[5], et il avait joué un rôle actif dans la persécution précédente[6]; on suppose qu'il avait été l'un des cinq notables adjoints aux magistrats en vertu de l'édit de Dèce et chargés de présider à l'apostasie des chrétiens[7]. Quoique la persécution officielle eût cessé, il continuait à les poursuivre de sa haine, saisissant toutes les occasions de les railler ou de les rendre odieux. Il connaissait de longue date l'évêque de Carthage, que souvent il allait voir, sous prétexte de discuter avec lui, mais en réalité, nous dit-on, pour lui chercher querelle[8].

Longtemps, Cyprien le laissa faire, dédaignant de répondre à ses criailleries et à ses injures[9]. Le jour vint, cependant, où l'évêque perdit patience; ou plutôt — car il n'était pas homme à rien entreprendre dans un mouvement de colère, — le jour vint où l'évêque crut nécessaire de répondre publiquement, en raison des circonstances, à une nouvelle calomnie de Demetrianus. Celui-ci accusait ouvertement les chrétiens de causer tous les maux de l'Empire, et il s'efforçait ainsi de déchaîner à Carthage le fanatisme populaire[10]. Or les esprits étaient déjà très excités

1) Saint Cyprien, *Ad Demetrian.*, 10-11. — Cf. 5; 7.
2) *Ibid.*, 8.
3) *Ibid.*, 10.
4) « Tu sub ipso licet exitu et vitae temporalis occasu » (*ibid.*, 25).
5) « Qui alios judicas » (*ibid.*, 10).
6) *Ibid.*, 12-13.
7) Saint Cyprien, *Epist.* 43, 3.
8) *Ad Demetrian.*, 1.
9) *Ibid.*, 1-2.
10) *Ibid.*, 2.

par la peste et les souffrances de toute sorte; les violences recommençaient à Rome, à la suite de l'édit de Gallus[1]; on redoutait de voir la persécution s'étendre à l'Afrique, et déjà retentissaient au cirque les cris de mort[2]. — En même temps qu'une réponse directe à Demetrianus, l'ouvrage de Cyprien était donc une apologie publique des chrétiens, adressée à tous ceux qu'avaient pu égarer ses calomnies. L'auteur lui-même nous en avertit : « Je réponds donc, dit-il, et à toi, Demetrianus, et pareillement à tous ceux que peut-être tu as excités en semant contre nous la haine par tes paroles injurieuses... Je crois cependant que notre discours leur fera entendre raison. En effet, l'homme que le mensonge a trompé et poussé au mal, sera mieux ramené au bien par la vérité[3]. »

La tactique de Demetrianus était fort simple. Elle consistait à imputer aux chrétiens tous les malheurs du temps, aussi bien les méfaits de la nature que ceux des hommes : les guerres, la peste, la sécheresse et la famine[4]. Demetrianus allait si loin dans cette voie qu'il accusait les chrétiens d'avoir déterminé dans l'évolution du monde une décadence universelle[5]. Tout cela, en offensant les dieux, auxquels ils refusaient le culte traditionnel. Cyprien résume la thèse dans cette phrase énergique : « Tu as dit qu'à cause de nous arrivaient et qu'à nous devaient être imputés tous ces fléaux qui maintenant ébranlent et désolent le monde, parce que nous n'honorons point vos dieux[6]. »

Cyprien ne nie pas la réalité des maux présents. Chose curieuse, il est encore plus pessimiste que son adversaire. Partout autour de lui, il trouve la preuve que le monde vieillit : les saisons sont bouleversées; les carrières et les mines s'épuisent; on voit diminuer le nombre des laboureurs, des marins, des soldats; seuls, le vice et le crime sont en progrès[7]. On croirait entendre le cri d'alarme de nos économistes. Au milieu de ces doléances un peu vagues, on relève des traits précis, bien africains : les pluies deviennent rares, le sol semble réduit en poussière, les moissons sont brûlées par la sécheresse, les vignes sont saccagées par la grêle, les oliviers sont déracinés par l'ouragan, les sources tarissent[8]. Comme la terre, les hommes dégénèrent. Cyprien croit à la décadence de la race humaine : on n'a plus d'enfants[9]; on vit

1) Saint Cyprien, *Epist.* 59, 6 et 10.
2) *Ibid.*, 57, 1; 58, 1; 59, 6.
3) *Ad Demetrian*, 2.
4) *Ibid.*, 2; 5; 7-8; 10.
5) *Ibid.*, 4.
6) *Ibid.*, 3. — Cf. 5.
7) *Ibid.*, 3.
8) *Ibid.*, 7.
9) *Ibid.*, 10.

moins longtemps, et c'est à peine si l'on rencontre quelques centenaires; en revanche, on voit des enfants à cheveux blancs[1].

L'évêque de Carthage n'a pas de peine à démontrer que les chrétiens ne sont pour rien dans cette décadence de l'humanité et de la nature, décadence due simplement à la vieillesse du monde[2]; quant aux maux accidentels, peste, guerre ou famine, ils ont été prédits dès longtemps par les livres saints : ce sont, tout simplement, des signes précurseurs de la fin du monde[3]. Sans doute, ce sont aussi des signes de la colère divine. Mais il est absurde de prétendre que les chrétiens aient attiré sur la terre le courroux céleste. En effet, eux seuls adorent Dieu, le Dieu unique et souverain de qui tout dépend; donc, ils ne l'offensent point, et ne peuvent être visés par lui[4]. Quant aux dieux païens, que les chrétiens les offensent ou non, peu importe à la question; car ces dieux sont impuissants, et ne sauraient se passer de l'appui de leurs adorateurs[5].

D'où vient donc ce redoublement de maux sur la terre? Des païens seuls, qui chaque jour provoquent Dieu. Et Cyprien retourne contre Demetrianus son propre argument : « Tu soutiens, dit-il, dans ta plainte calomnieuse et dans ton ignorance de la vérité, tu répètes et tu cries que nous sommes cause de ces malheurs en refusant d'adorer vos dieux; c'est vous, au contraire, qui en êtes cause, en refusant d'adorer Dieu... Quand se produisent des maux qui attestent la colère et l'indignation de Dieu, ils ne se produisent pas à cause de nous, qui honorons Dieu; ils sont le châtiment de vos fautes et de votre conduite. Jamais vous ne cherchez ni ne craignez Dieu; vous n'abandonnez pas les vaines superstitions, pour connaître la vraie religion, celle du Dieu unique et universel, qui, à ce titre, doit être seul honoré et imploré par tous[6]. » A l'appui de ce raisonnement, Cyprien allègue des textes de l'Ecriture[7]; et il passe en revue les torts des païens envers Dieu. D'abord, ils refusent de le reconnaître[8]. De plus, ils l'offensent par leurs vices[9], qu'on voit s'étaler au grand jour, surtout en ce moment : depuis le début de l'épidémie, Carthage ne présente que de hideux spectacles, abandon des malades et des morts, course à l'héritage, déchaînement de tous les crimes, exploits de faussaires et d'empoisonneurs,

1) *Ad Demetrian.*, 4.
2) *Ibid.*, 3-4.
3) *Ibid.*, 5.
4) *Ibid.*, 5 et 20.
5) *Ibid.*, 14-16.
6) *Ibid.*, 5.
7) *Ibid.*, 6-7.
8) *Ibid.*, 8.
9) *Ibid.*, 9-10.

assassinats en pleine ville[1]. Non contents de provoquer Dieu par leur conduite, les païens persécutent encore ses serviteurs. Et non seulement ils mettent à mort les chrétiens; mais ils les torturent et leur appliquent une procédure inique[2]. Par ces offenses de toute sorte, ils déchaînent sur le monde la colère du Dieu souverain.

Mais, disait-on, pourquoi Dieu frappe-t-il aussi les chrétiens[3]? A cette objection, Cyprien répond que les vrais chrétiens ne sont pas atteints réellement par les souffrances de leurs corps; car leur pensée est ailleurs[4]. La persécution et tous les maux ne sont pour eux que des épreuves[5]. Ils n'essaient pas de se défendre; ils se soumettent simplement à la volonté du Seigneur[6]. Ils prient même pour leurs ennemis; indifférents eux-mêmes aux maux d'ici-bas, ils n'en demandent pas moins à Dieu de délivrer la terre des fléaux qui la frappent[7]. Ils savent d'ailleurs que leur Dieu les vengera[8]; et même des faits récents, tous les malheurs de l'Empire, prouvent que la vengeance a commencé[9]. Pourtant, ce ne sont là encore que des avertissements : une prison éternelle attend les ennemis de Dieu[10].

En terminant, Cyprien évoque l'image du jugement dernier et des châtiments qui suivront[11]. Mais, en même temps, il invite les païens au repentir. Il les avertit qu'ils peuvent encore se racheter : « Retournez-vous, dit-il, retournez-vous, tandis qu'il en est temps, vers la vérité et le salut éternel. La fin du monde est proche. Tournez vers Dieu vos esprits, dans la crainte de Dieu. Ne prenez point plaisir à exercer dans le monde, au milieu d'hommes justes et doux, une tyrannique et vaine domination; rappelez-vous qu'à la campagne aussi, au milieu des champs cultivés et des moissons fertiles, dominent l'ivraie et la folle avoine... Croyez à Celui qui ne trompe jamais. Croyez à Celui qui a prédit tous les maux. Croyez à Celui qui donnera aux croyants le prix de la vie éternelle. Croyez à Celui qui infligera aux incrédules d'éternels supplices dans les flammes de l'enfer[12]. » Et l'évêque, dans un élan de charité, offre à ses adversaires de les guider lui-même dans le chemin de la vérité : « Nous vous offrons, s'écrie-t-il, le présent salutaire de notre

1) *Ad Demetrian.*, 10-11.
2) *Ibid.*, 12-13.
3) *Ibid.*, 18. — Cf. 21.
4) *Ibid.*, 18-20.
5) *Ibid.*, 18.
6) *Ibid.*, 17.
7) *Ibid.*, 20.
8) *Ibid.*, 17; 21-22.
9) *Ibid.*, 17.
10) *Ibid.*, 9.
11) *Ibid.*, 24.
12) *Ibid.*, 23. — Cf. 16.

âme et de nos conseils. Nous n'avons pas le droit de haïr, et le pardon nous rend plus agréables à Dieu. Nous ne rendons pas le mal pour le mal. Nous vous exhortons donc, tandis que c'est possible, tandis qu'il reste encore quelque chose du monde, nous vous exhortons à donner satisfaction à Dieu, à vous échapper des profondes ténèbres de la superstition vers la lumière éclatante de la vraie religion. Nous ne vous portons pas envie, et nous ne cachons pas les bienfaits divins. A vos haines nous répondons par la bienveillance ; pour prix des tortures et des supplices qu'on nous inflige, nous vous montrons les routes du salut. Croyez et vivez ; vous qui nous persécutez pour un temps, réjouissez-vous avec nous pour l'éternité[1]. »

L'opuscule *Ad Demetrianum* n'est pas seulement une apologie des chrétiens, mêlée d'éloquentes exhortations. C'est aussi, dans la forme, un véritable pamphlet; un pamphlet plein de personnalités, et d'une violence de ton qui contraste avec la modération ordinaire de l'auteur. A tout propos, l'évêque de Carthage interpelle durement Demetrianus ; il le poursuit de ses sarcasmes, de ses menaces, ou de ses sommations[2]. C'est que dès longtemps il connaissait l'homme; il l'avait vu à l'œuvre dans la persécution de Dèce, et il était obsédé de ses provocations. A la défense du christianisme se mêlait presque une querelle personnelle. — D'où la forme de l'ouvrage : c'est une lettre publique, ou plutôt un discours, que Cyprien est censé adresser chez lui à Demetrianus[3], et qui avait probablement pour origine une dispute réelle, une sortie violente de l'évêque contre ce visiteur impertinent. Ce discours est une sorte d'*invective*, à la façon des *Catilinaires* ou des *Philippiques* de Cicéron.

Dès ses premiers mots, Cyprien prend Demetrianus à partie, et le malmène : « Quand tu aboyais et que tu poursuivais le Dieu unique et véritable des paroles impies de ta bouche sacrilège, j'avais bien souvent dédaigné tes attaques, Demetrianus. Je croyais plus convenable et meilleur de mépriser silencieusement l'ignorance d'un égaré, que de provoquer par ma réponse les accès de rage d'un fou[4]. » Pour justifier sa longue patience, il cite des textes de l'Ecriture, et il ajoute : « Nous devons aussi garder dans notre conscience nos saints mystères, ne pas les exposer à être foulés aux pieds des porcs et des chiens[5]. » Puis il rappelle

1) *Ad Demetrian.*, 25.
2) *Ibid.*, 1; 10; 12-13; 15; 25.
3) Cf. Lactance, *Divin. Instit.*, V, 4, 3.
4) *Ad Demetrian.*, 1.
5) *Ibid.*, 1.

à son adversaire ses visites importunes, leurs discussions orageuses, suivies d'un silence dédaigneux : « Tu venais souvent me trouver, lui dit-il, plutôt dans l'intention de me contredire qu'avec le désir d'apprendre. Tu faisais tout retentir de tes criailleries; et tu préférais lancer impudemment tes injures, plutôt que d'écouter patiemment nos raisons. Alors, il me semblait inepte de lutter avec toi : il eût été plus facile et plus commode d'arrêter par des cris les flots agités d'une mer orageuse, que de calmer ta rage par une discussion. C'est peine perdue, et de nul effet, que d'éclairer un aveugle, haranguer un sourd, instruire un imbécile, puisque ni l'imbécile ne peut comprendre, ni l'aveugle voir, ni le sourd entendre. Ces réflexions m'ont souvent décidé à me taire. Ainsi j'ai vaincu ton impatience par ma patience, ne pouvant ni instruire un homme incapable d'instruction, ni arrêter un impie au nom de la religion, ni contenir un furieux par la douceur[1]. »

D'après le préambule, on juge du ton de ces polémiques personnelles. Et sans cesse, au milieu de son apologie du christianisme, Cyprien revient à la charge. Il attaque la vie privée de Demetrianus : « Toi qui juges les autres, lui dit-il, sois donc enfin le juge de toi-même, contemple les profondeurs de ta conscience ; ou plutôt, puisque tu ne rougis même plus de pécher, puisque tu pèches comme s'il fallait pécher pour plaire, tâche de te voir tel que tous te voient clairement et à nu ; à ton tour, regarde-toi[2]. » Et c'est une bonne occasion pour énumérer les vices de l'homme. Plus loin, Cyprien reproche à son adversaire son rôle dans les persécutions, son fanatisme, ses cruautés[3]. Il l'accuse de ne connaître d'autre raisonnement que la menace ou la torture. Il le met au défi de prouver la fausseté du christianisme : « Triomphe, si tu le peux, par la discussion ; triomphe par la raison[4]. » Il le provoque de toutes façons, l'invite à assister à des scènes d'exorcisme, lui offre de le convaincre d'erreur par le témoignage même du démon dont il est évidemment possédé[5]. — A la fin, pourtant, la charité de l'évêque tente un dernier effort. Il laisse échapper une promesse de pardon, si Demetrianus consent à ouvrir les yeux : « Tu es, lui dit-il, à la veille du départ, au couchant de la vie temporelle. Pourtant, si tu priais pour tes péchés, si tu te tournais vers le Dieu unique et

1) *Ad Demetrian.*, 1-2.
2) *Ibid.*, 10.
3) *Ibid.*, 12.
4) *Ibid.*, 13.
5) *Ibid.*, 15.

véritable pour lui confesser tes fautes, pour le reconnaître et l'implorer, eh bien! le pardon est accordé à qui avoue[1]. »

Ainsi la satire personnelle se glisse partout dans l'argumentation. Ce mélange d'apologie et de pamphlet fait en partie l'originalité de l'ouvrage, qui est plein d'éloquence, de verve, et de mordant. Même par le fond, le discours *Ad Demetrianum* a une certaine importance dans l'histoire de la littérature chrétienne. Non que l'idée en fût entièrement neuve. Bien des fois déjà, les chrétiens avaient été rendus responsables des malheurs du temps ; et Tertullien, en passant, avait répondu à cette accusation[2]. Mais Cyprien est le premier, semble-t-il, qui ait discuté systématiquement la thèse et l'ait réfutée en détail. Lactance, qui le cite[3], l'a mis à contribution dans les *Institutions divines* et dans la *Mort des persécuteurs*. Saint Augustin a repris la question, et l'a traitée à fond ; mais le pamphlet contre Demetrianus n'en est pas moins une première esquisse de la *Cité de Dieu*.

IV

Recueils de textes sacrés. — Les *Testimonia ad Quirinum*. — Attaques contre les Juifs. — Démonstration de la vérité du christianisme. — Devoirs du chrétien. — Le *Ad Fortunatum*. — Idolâtrie et martyre. — Rapport de ces recueils avec les ouvrages apologétiques. — Comment Cyprien a compris l'apologie.

Le discours à Demetrianus ne touche qu'à un point particulier de la grande querelle entre le christianisme et le paganisme. Pas plus que le discours à Donatus, il ne nous fait connaître avec précision la méthode apologétique de Cyprien. Pour savoir comment l'évêque de Carthage comprenait la défense de sa religion, il faut interroger deux autres ouvrages, très différents, et très secs d'apparence. Ce sont, tout simplement, des recueils de textes sacrés. Mais ces textes y sont classés systématiquement ; et l'on y voit à nu la pensée de l'auteur[4].

Le plus important et le plus ancien de ces recueils, ce sont les

1) *Ad Demetrian.*, 25.

2) Tertullien, *Apolog.*, 40; *Ad nation.*, I, 9; *Ad Scapul.*, 3.

3) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 4, 3. — Cf. saint Jérôme, *Epist.* 70, 3.

4) Pour tout ce qui touche à l'étude du *texte* biblique employé dans ces deux recueils par Cyprien, nous renvoyons à notre chapitre spécial sur *La Bible latine en Afrique* (*Livr.* I, *chap.* III, § 3 — t. I, p. 119 et suiv.). Nous ne parlerons ici que du fond, c'est-à-dire des idées qui ont guidé Cyprien dans le dessein et l'ordonnance de ses deux grands recueils bibliques.

trois livres dédiés par Cyprien à son ami Quirinus, et intitulés *Testimonia ad Quirinum*, ou simplement *Ad Quirinum*[1]. D'après es déclarations de l'auteur lui-même, l'ouvrage a été entrepris sur la demande de Quirinus, qui désirait une sorte de manuel, et qui semble en avoir fixé d'avance le caractère. Dans une première préface, Cyprien dit à son ami : « J'ai dû céder, mon très cher fils, à ton désir tout spirituel, à la requête que tu m'as adressée avec tant d'instance. Tu veux connaître les enseignements divins, par lesquels le Seigneur, au moyen des Saintes Ecritures, a daigné nous instruire et nous armer... Comme tu l'as demandé, notre discours a été disposé et le livre ordonné en forme d'abrégé[2]. » Dans une autre préface, il insiste encore sur le caractère de la requête de Quirinus, sur son désir d'avoir sous la main, pour son instruction personnelle, des extraits de la Bible, un « bréviaire des préceptes célestes »; et il ajoute : « Comme je te dois une condescendance pleine d'affection, j'ai fait ce que tu demandais ; je me suis donné beaucoup de peine, en une fois, pour t'épargner une peine de tous les instants[3]. » A en juger par le ton de ces préfaces, Quirinus devait être un personnage important dans la communauté chrétienne, au moins par son rang social. Très probablement, on doit l'identifier avec ce riche et charitable Quirinus qui, durant la persécution de Valérien, remit à l'évêque de Carthage des secours de toute sorte destinés aux confesseurs des mines de Numidie[4]. Mais le manuel est antérieur de plusieurs années. Nous avons vu que les *Testimonia* paraissent dater du début de l'épiscopat de Cyprien, et que, selon toute apparence, le recueil a été composé avant 250[5]. Cette conclusion s'accorde avec les indications contenues dans les préfaces. Quirinus était alors néophyte. L'auteur lui dit : « Cela sera utile au lecteur en attendant, pour esquisser les premiers linéaments de la foi. Tu auras plus de force, et de plus en plus s'exercera l'entendement de ton cœur,

1) C'est sous ce dernier titre que l'ouvrage est mentionné ordinairement par les meilleurs manuscrits (cf. l'édition de Hartel, I, p. 35; 59; 101; 184), comme par saint Augustin (*Contra duas Epist. Pelagii*, IV, 8, 21; 9, 25), et par saint Jérôme (*Dialog. advers. Pelag.*, I, 32). Le sous-titre *Testimonia* ou *Testimoniorum libri tres*, qui indique le contenu de l'ouvrage, est justifié par le contexte dans les passages cités d'Augustin : « *Testimoniorum* librum scribens » (*Contra duas Epist. Pelagii*, IV, 8, 21); — « cui *Testimonia* divina subjungeret » (*ibid.*, IV, 9, 25). Mais le titre adopté arbitrairement par beaucoup d'éditeurs modernes, *Testimoniorum libri adversus Judaeos*, est évidemment impropre; car il ne convient qu'au premier livre.

2) Saint Cyprien, *Testimon.*, I, prooem.

3) *Ibid.*, III, prooem.

4) Saint Cyprien, *Epist.* 77, 3; 78, 3.

5) Voyez plus haut, même *livre*, *chap.* II, § 2 (t. II, p. 251).

quand tu scruteras plus complètement l'Ancien et le Nouveau Testament, en lisant jusqu'au bout tous les volumes des livres spirituels. Nous maintenant, nous avons puisé aux sources divines de quoi remplir une petite coupe, pour te l'envoyer en attendant. Tu pourras boire plus largement et te désaltérer plus copieusement, quand toi aussi tu t'approcheras des mêmes sources de la plénitude divine pour y boire avec nous [1]. »

C'est donc bien, avant tout, pour l'instruction de son ami Quirinus que Cyprien a composé les *Testimonia*. Mais il songeait aussi au public, du moins au public chrétien. Il insiste sur le profit que tous les fidèles pourront retirer de cette lecture [2]. Il songeait même, et plus encore, aux clercs, qui trouveraient dans son manuel un guide sûr pour la prédication et la polémique : « En extrayant, dit-il, et en coordonnant ces chapitres, j'ai réuni tout le nécessaire ; et ainsi, ce me semble, j'ai moins traité les questions que je n'ai fourni les matériaux pour les traiter [3]. » On ne saurait mieux dire ; et tel est précisément le caractère de tout le recueil. Ce n'est pas, à proprement parler, un traité, puisque rien n'appartient à l'auteur, en dehors des préfaces et des titres. Mais on y trouve tous les éléments et le plan d'un traité, ou plutôt d'une série de traités.

Partout la forme adoptée est la même : une suite de chapitres, qui en apparence sont reliés par un lien assez lâche, mais qui tous convergent vers l'idée générale du livre ; et, dans chacun des chapitres, l'énoncé d'une thèse, développée ensuite et justifiée par un groupe de citations bibliques. Donc, la méthode est identique d'un bout à l'autre. Cependant l'ouvrage a paru certainement en deux fois. C'est ce que prouve l'existence de deux préfaces : l'une, qui annonce seulement les deux premiers livres; l'autre, qui est placée en tête du troisième livre, et qui s'y rapporte exclusivement.

Les deux premiers livres, inséparables l'un de l'autre, renferment tous les matériaux, méthodiquement classés, d'une solide *Apologie*. Cyprien lui-même explique nettement son dessein dans la lettre à Quirinus qui sert de préface. Après avoir exposé

1) *Testimon.*, I, procem.

2) « Sed et legentibus brevitas ejusmodi plurimum prodest, dum non intellectum legentis et sensum liber longior spargit, sed subtiliore compendio id quod legitur tenax memoria custodit » (*ibid.*, I, procem.). — « Collecta sunt a me quaedam praecepta dominica et magisteria divina quae esse et facilia et utilia legentibus possint, dum in breviarium pauca digesta et velociter perleguntur et frequenter iterantur » (*ibid.*, III, procem.).

3) *Ibid.*, I, procem.

l'objet de son recueil et sa méthode, il arrive au sujet : « J'ai conçu, dit-il, deux livres, de même caractère et de mêmes proportions. Dans l'un, je me suis efforcé de montrer que les Juifs, suivant les prédictions, se sont écartés de Dieu ; qu'ils ont perdu la protection du Seigneur, dès longtemps accordée et pour l'avenir promise à leur race ; qu'ils ont eu pour successeurs les chrétiens, fidèles au Seigneur, venus de toutes les nations et du monde entier. Le second livre contient l'explication de la mission du Christ : j'y prouve qu'il est venu, comme l'annonçaient les Ecritures, qu'il a fait et accompli toutes les choses dont la réalisation, suivant les prédictions, devait permettre de le comprendre et de le reconnaître [1]. » D'une part, déchéance des Juifs et vocation des Gentils, d'autre part, vérité du christianisme : telles sont donc ici les deux idées directrices de Cyprien. Et c'étaient, en effet, deux éléments essentiels de toute Apologie.

La déchéance des Juifs et la vocation des Gentils sont prouvées par une série de vingt-quatre thèses, que justifient de nombreuses citations bibliques, groupées en autant de chapitres. Les Juifs, dit Cyprien, ont offensé Dieu d'abord par leur idolâtrie, par le meurtre de leurs prophètes [2]. Ils ont mérité par là d'être déshérités. Dans leurs livres saints étaient annoncées toutes leurs fautes et toutes leurs infortunes des derniers temps : cet étrange aveuglement qui devait les empêcher de reconnaître le Messie attendu et de comprendre les Ecritures [3], puis la ruine de Jérusalem, et la dispersion de la race [4]. De même, Dieu a prédit l'avènement d'une nouvelle Loi, d'un nouveau Testament, d'un nouveau baptême, de nouveaux pasteurs, d'un nouveau temple, de nouveaux sacrifices, de nouveaux prophètes, d'un nouveau peuple [5]. Les Juifs ont pour successeurs les chrétiens ; à la déchéance d'Israël correspond la vocation des Gentils [6]. Et désormais les Juifs ne peuvent obtenir leur pardon, que s'ils se soumettent au baptême et à l'Église du Christ [7].

La vérité du christianisme est établie par la divinité et la mission du Christ : Jésus est le Messie qu'attendait Israël. Cette démonstration comprend trente thèses et autant de chapitres. Les six premières thèses prouvent que le Christ est Dieu [8] ; les vingt suivantes, qu'il a réalisé toutes les prophéties. Il devait

1) *Testimon.*, I, proœm.
2) *Ibid.*, I, 1-2.
3) *Ibid.*, I, 3-5.
4) *Ibid.*, I, 6.
5) *Ibid.*, I, 7-19.
6) *Ibid.*, I, 20-23.
7) *Ibid.*, I, 24.
8) *Ibid.*, II, 1-6.

descendre sur la terre pour sauver le genre humain ; il devait naître selon la chair, mais d'une vierge, de la race de David, à Bethléem, d'une humble condition[1]. Dans les allégories des prophètes, il est désigné sous divers noms : le Juste, l'Agneau, la Pierre, la Montagne, l'Époux[2]. D'après les prédictions, il devait être crucifié par les Juifs[3] ; de même ont été annoncées toutes les circonstances de sa Passion et de sa Résurrection[4]. Puisque le Christ est le Messie et Dieu lui-même, on n'arrive à Dieu que par le Christ, juge et roi du monde[5]. — On voit comment ce second livre complète le premier : sur les ruines du Judaïsme, Cyprien édifie le Christianisme.

Le troisième livre est indépendant des deux autres, ou du moins paraît tel au premier abord; en tout cas, il ne faisait pas partie du plan primitif. Il a été composé après coup; et il est précédé d'une préface particulière, très courte d'ailleurs, qui a, comme l'autre, la forme d'une lettre à Quirinus. On a contesté sans raison l'authenticité de ce dernier livre : authenticité nettement établie par l'étroit rapport de plusieurs chapitres avec des traités de Cyprien, et surtout par l'entière conformité des citations bibliques avec le texte qu'a toujours suivi l'évêque de Carthage[6]. Cependant le livre III diffère sensiblement des autres par le contenu, et aussi, dans une certaine mesure, par l'ordonnance. Comme l'annonçait l'auteur dans sa préface, il traite de la discipline chrétienne[7]; ce qui, à première vue, semble un sujet tout à fait distinct. De plus, il n'y a pas trace, ici, d'un ordre systématique. Ce troisième livre, plus long à lui seul que les deux autres réunis, se compose de cent vingt thèses, en autant de chapitres, qui se suivent le plus souvent au hasard.

Ces thèses sont extrêmement variées; mais toutes se rapportent aux devoirs du chrétien. L'auteur insiste naturellement sur les devoirs essentiels, propres au christianisme. Au premier rang, la piété. A tous, la foi est nécessaire; qui ne croit pas est condamné d'avance[8]. Mais la grâce est donnée à tous[9]; et il dépend de l'homme de croire ou non[10]. La foi est toute puissante[11], mais

1) *Testimon.*, II, 7-13.
2) *Ibid.*, II, 14-19.
3) *Ibid.*, II, 20-22.
4) *Ibid.*, II, 23-26.
5) *Ibid.*, II, 27-30.
6) Cf. Haussleiter, *Die Echtheit des III Buches der Testimon.*, dans les *Commentationes Wœlfflin.* (Leipzig, 1891), p. 379 sqq.
7) « Quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia » (*Testimon.*, III, proœm.).
8) *Testimon.*, III, 31.
9) *Ibid.*, III, 100.
10) *Ibid.*, III, 52.
11) *Ibid.*, III, 42-43.

elle doit être simple[1]. Elle consiste surtout à craindre Dieu[2], à ne lui rien préférer[3], à ne se fier et ne songer qu'à lui[4], à le prier sans cesse[5]. Les sacrements aussi sont indispensables, surtout le baptême, qui remet toutes les fautes[6]. Le catéchumène qui s'y prépare, doit éviter le péché[7]; et le baptême ne garde sa vertu, que si la vie reste innocente[8]. D'ailleurs, les sacrements, comme la prière, n'ont d'effet que si l'on y joint les bonnes œuvres[9]. — Cyprien recommande aussi les autres grandes vertus chrétiennes, la chasteté[10], surtout l'humilité et la charité. On doit être humble[11]; car personne n'est sans péché[12]. On doit accepter la souffrance avec résignation, et bénir Dieu de tout ce qui arrive[13]. On doit aimer son prochain[14], aimer jusqu'à ses ennemis[15], pardonner les injures[16], soutenir les fidèles[17], protéger les veuves et les orphelins[18], visiter les malades[19], et toujours faire l'aumône[20]. Dans toute sa conduite, on doit prendre pour modèle le Christ[21], se souvenir que la fin du monde est proche[22], et ne jamais craindre la mort[23].

Il faut aussi respecter la discipline ecclésiastique[24], et le clergé qui en est le gardien. Comme marque de la déférence due aux chefs de l'Église, on doit se lever devant un évêque ou un prêtre[25]. On évitera avec soin le commerce de ceux qui violent la discipline[26]; on fuira toute occasion ou prétexte de schisme[27]; on se gardera de parler aux hérétiques[28]. En cas d'infraction à la règle, le pécheur sera réprimandé en public, pour servir d'exemple à tous[29].

A ces règles de discipline, l'auteur mêle des conseils tout pratiques. Il signale les péchés à éviter : le vol, la débauche, la perfidie et le mensonge, la cupidité, la gourmandise, la flatterie, la colère, le bavardage, l'usure[30]. Il recommande aussi les devoirs

1) *Testimon.*, III, 53; 87.
2) *Ibid.*, III, 20.
3) *Ibid.*, III, 18.
4) *Ibid.*, III, 10-11; 55.
5) *Ibid.*, III, 120.
6) *Ibid.*, III, 25; 65.
7) *Ibid.*, III, 98.
8) *Ibid.*, III, 26-27.
9) *Ibid.*, III, 26; 94; 96.
10) *Ibid.*, III, 32.
11) *Ibid.*, III, 4-5; 51.
12) *Ibid.*, III, 54.
13) *Ibid.*, III, 14.
14) *Ibid.*, III, 3.
15) *Ibid.*, III, 49.
16) *Ibid.*, III, 22-23; 106.
17) *Ibid.*, III, 9.
18) *Ibid.*, III, 74; 113.
19) *Ibid.*, III, 109.
20) *Ibid.*, III, 1-2.
21) *Ibid.*, III, 39.
22) *Ibid.*, III, 89.
23) *Ibid.*, III, 58.
24) *Ibid.*, III, 66.
25) *Ibid.*, III, 85.
26) *Ibid.*, III, 68; 95.
27) *Ibid.*, III, 86.
28) *Ibid.*, III, 78.
29) *Ibid.*, III, 77.
30) *Ibid.*, III, 8; 21; 48; 60-61; 63; 103-104; 107-108; 115.

de famille : les enfants doivent obéir aux parents[1], mais les pères ne doivent pas se montrer trop sévères[2]; la femme ne doit pas quitter son mari, et le mari doit garder sa femme[3]; les esclaves chrétiens doivent être plus soumis, et les maîtres chrétiens plus bienveillants[4]. Au milieu de ces préceptes moraux, on relève de menus conseils sur la tenue et le costume : on ne doit pas dire de bouffonneries[5]; les hommes ne doivent pas trop soigner leurs cheveux ou leur barbe[6]; les femmes ne doivent pas trop se parer[7], et elles doivent se taire à l'Eglise[8].

En groupant ainsi, d'après les analogies, les différentes thèses du troisième livre, on voit se dégager nettement l'idée directrice de l'auteur, toujours présente au milieu du laisser-aller apparent. On saisit sur le vif les préoccupations dominantes de Cyprien sur les devoirs du fidèle. C'est à l'appui de ses idées qu'il cherche et réunit des textes de l'Ecriture. Indirectement, il trace ainsi son idéal de vie chrétienne.

Par là, le troisième livre se rattache malgré tout aux précédents. Et il les complète même sur quelques points. D'abord il contient des parties d'apologie. Plusieurs thèses concernent les rapports du christianisme avec le paganisme : proscription des idoles[9]; défense de vivre comme les païens[10], de s'unir à eux par le mariage[11], de s'adresser à leurs juges dans les contestations entre fidèles[12]. D'autres chapitres sont relatifs aux persécutions, au martyre[13]. De plus, le livre III, considéré dans son ensemble, est une réponse indirecte aux calomnies des païens ; il démontre par les faits l'injustice des préjugés populaires, comme le célèbre tableau de la vie chrétienne dans l'*Apologétique* de Tertullien. Enfin il prouve implicitement l'origine divine du christianisme par la supériorité de sa morale. De ce point de vue, le troisième livre est le complément naturel des deux premiers: ce manuel de discipline éclaire tout un côté du système apologétique de Cyprien.

Le recueil des *Testimonia* a été longtemps populaire en Afrique. Il a été connu et plus ou moins utilisé par Commodien, par Lactance, par saint Optat et les écrivains donatistes, par saint

1) *Testimon.*, III, 70.
2) *Ibid.*, III, 71.
3) *Ibid.*, III, 90.
4) *Ibid.*, III, 72-73.
5) *Ibid.*, III, 41.
6) *Ibid.*, III, 83-84.
7) *Ibid.*, III, 36.
8) *Ibid.*, III, 46.
9) *Ibid.*, III, 59.
10) *Ibid.*, III, 34.
11) *Ibid.*, III, 62.
12) *Ibid.*, III, 41.
13) *Ibid.*, III, 6; 16-17; 29; 37; 80; 117.

Augustin, par les polémistes du ve et du vi^e siècle ; il a beaucoup contribué à maintenir dans la contrée la tradition du texte biblique latin adopté par l'évêque de Carthage[1]. Nous avons une preuve curieuse de cette popularité, même hors d'Afrique, au début du ve siècle : Pélage, le célèbre hérétique, composa un recueil de *Testimonia* sur le modèle de celui de Cyprien[2].

Comme on l'a vu, un des éléments essentiels de l'apologétique, le problème des rapports du christianisme avec le paganisme, est presque absent des *Testimonia* ; il manque complètement aux deux premiers livres, et n'apparaît qu'accidentellement dans le troisième. Cette omission singulière s'explique probablement par la conception primitive de l'ouvrage, qui devait être dirigé surtout contre les Juifs. En tout cas, cette lacune est comblée, dans une certaine mesure, par l'autre recueil de citations bibliques : le recueil dédié *A Fortunatus*, qui, dans plusieurs manuscrits, a pour sous-titre : *De exhortatione martyrii*[3].

Cet opuscule, comme nous l'avons montré, a été composé par Cyprien pendant les premiers temps de son exil à Curubis, dans l'automne de 257[4]. Nous ne savons rien de précis sur le Fortunatus à qui est adressé le livre. Plusieurs personnages de ce nom figurent dans la correspondance ou les documents du temps : un sous-diacre de Carthage[5] ; un des évêques schismatiques de la même ville[6] ; plusieurs évêques catholiques de la région qui prirent part aux conciles[7]. C'est probablement à l'un de ces derniers qu'est dédié l'ouvrage ; car plusieurs détails du préambule semblent indiquer que le Fortunatus en question était un chef de communauté[8].

L'auteur explique dans sa préface l'objet du livre et la méthode adoptée. Une nouvelle persécution venait d'éclater ; Fortunatus avait prié Cyprien de « composer un recueil d'exhortations, tirées des divines Ecritures, pour préparer et fortifier les

1) Voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* III, § 3 (t. I, p. 122 et suiv.).

2) Saint Augustin, *Contra duas Epist. Pelag.*, IV, 8 (21) ; 9 (25) ; saint Jérôme, *Dialog. advers. Pelag.*, I, 32.

3) Ed. Hartel, I. p. 317 et 347.

4) Voyez plus haut, même *livre*, *chap.* II, § 2 (t. II, p. 253).

5) Saint Cyprien, *Epist.* 34, 4 ; 36, 1.

6) *Ibid.*, 59, 9-11 ; 15-16.

7) *Ibid.*, 56-57 ; 67 ; 70. — Parmi eux, l'évêque de Thuccabor (*Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 17), et un évêque Fortunatus, peut-être le même, qui fut l'un des commissaires envoyés à Rome par le concile de 251 (*Epist.* 44, 1 ; 45, 1 et 4 ; 48, 2 et 4).

8) Saint Cyprien, *Ad Fortunat.*, procem., 1 : « Parum est enim quod Dei plebem classico nostrae vocis erigimus... » — « Quid autem potius aut majus curae nostrae ac sollicitudini congruit quam commissum nobis divinitus populum... praeparare ? » (*ibid.*, procem., 2). — « Nos tantum qui Domino permittente primum baptisma credentibus dedimus... » (*ibid.*, procem., 4).

esprits des frères »[1]. Cyprien jugea l'idée bonne[2]. Averti par le souvenir des défections qui l'avaient tant attristé quelques années auparavant, il saisit cette occasion de rédiger un manuel sur le devoir des chrétiens en temps de persécution : « Il ne suffit pas, dit-il, que nous excitions le peuple de Dieu par le clairon de notre voix ; nous devons encore fortifier par le rappel des leçons divines la foi des croyants, la vertu consacrée et dévouée à Dieu[3]. »

Ici encore, il s'est surtout proposé d'être bref. Pour cela, il a renoncé à écrire un traité proprement dit. Il s'est contenté d'en esquisser le plan, de poser une série de thèses logiquement enchaînées, et appuyées chacune par un groupe de citations bibliques. C'est ce qu'il explique très nettement à Fortunatus : « Pour ne point allonger outre mesure mon discours, mon très cher frère, pour ne pas fatiguer l'auditeur ou le lecteur par l'abondance d'un trop large développement, j'ai fait un abrégé. J'ai d'abord posé les principes que l'on doit connaître et retenir; puis, j'y ai joint, chapitre par chapitre, les prescriptions du Seigneur : et ainsi j'ai confirmé ce que j'avais avancé par l'autorité des leçons divines[4]. » Il justifie sa méthode par une ingénieuse métaphore : ce tissu de textes sacrés est comme une étoffe avec laquelle chacun pourra se faire un vêtement à sa taille[5]. — C'est à peu près, on le voit, la méthode inaugurée par les *Testimonia*. Telle est bien la pensée de l'auteur, car il caractérise ici son procédé presque dans les mêmes termes : « L'ouvrage que je t'envoie, dit-il, est moins un véritable traité, ce me semble, qu'un recueil de matériaux pour un traité[6]. » Il y a pourtant une petite différence. Les *Testimonia* étaient entièrement impersonnels; l'auteur n'y intervenait que pour classer et grouper les textes. Ici, au contraire, sauf dans les premiers chapitres, il ne s'efface point complètement. Il prend la parole de temps à autre, soit pour relier les citations, soit pour résumer des récits bibliques, soit pour tirer des passages de l'Ecriture les leçons pratiques; et il ajoute au recueil une péroraison, d'ailleurs éloquente[7]. Il avait déclaré bien haut, dans sa préface, qu'il renon-

1) *Ad Fortunat.*, procem., 1).

2) « Obtemperandum fuit desiderio tuo tam necessario... » (*ibid.*, procem., 1).

3) *Ibid.*, procem., 1.

4) *Ibid.*, procem., 3.

5) « Tunicam tibi pro voluntate conficies, et plus ut in domestica tua atque in propria veste laetaberis... » (*ibid.*, procem., 3).

6) « Non tam tractatum meum videar tibi misisse quam materiam tractantibus praebuisse » (*ibid.*, procem., 3). — Cf. *Testimon.*, I, procem.

7) *Ad Fortunat.*, 13.

çait à faire œuvre littéraire ; il était résolu, disait-il, « à supprimer le superflu, les paroles d'auteur, à écarter les lenteurs et les détours du langage humain, à reproduire seulement les leçons de Dieu, les préceptes par lesquels le Christ exhorte ses serviteurs au martyre »[1]. Malgré tout, l'écrivain n'a pu se résigner cette fois à abdiquer tout à fait : aux citations de l'Écriture il a souvent mêlé sa prose.

Les textes bibliques n'en restent pas moins l'essentiel, et de beaucoup ; et c'est surtout dans le groupement ou la coordination de ces textes que se montre l'auteur. Il a exposé son plan à la fin de sa préface, qui contient une sorte de sommaire de tout l'ouvrage[2]. L'objet principal du recueil est indiqué par le sous-titre ; c'est l'exhortation au martyre. A cette préoccupation dominante se rapportent les huit dernières thèses, qui remplissent la plus grande partie du livre. Les chrétiens, dit Cyprien, ne doivent rien préférer au Christ, et ils doivent se méfier toujours des embûches du diable[3]. Ils doivent persévérer dans la foi, pour mériter la couronne[4]. Ils doivent considérer la persécution comme une épreuve, et ne point s'en effrayer ; car ils sont protégés par Dieu, et Dieu est plus puissant que le diable[5]. Les persécutions ont été prédites, et toujours les justes ont été opprimés[6]. Des récompenses éternelles attendent les martyrs après les épreuves et les souffrances de cette vie[7].

Le point de départ de cette série de thèses, c'est ce postulat que Dieu interdit aux fidèles tout pacte avec l'idolâtrie. C'était une vérité si évidente pour un chrétien, qu'ici la démonstration semblait superflue. Cependant Cyprien n'a pas cru devoir s'en dispenser, sans doute sous l'impression que lui avaient laissée les apostasies du temps de Dèce. D'où les cinq thèses qui ouvrent le recueil : vanité du culte des idoles[8] ; obligation d'adorer Dieu seul[9] ; menaces et sévérité de Dieu contre ceux qui sacrifient aux idoles[10]. — Par la présence de ces cinq thèses, posées au début du livre, le *Ad Fortunatum* prend une allure d'apologie : la critique du paganisme y sert de base au sermon.

De ce recueil si l'on rapproche les trois livres des *Testimonia*, on aura une idée nette de l'apologétique de Cyprien. Cette conception, on ne la trouve, aussi complète et aussi précise, dans

1) *Ad Fortunat.*, proœm., 4.
2) *Ibid.*, proœm., 5.
3) *Ibid.*, 6-7.
4) *Ibid.*, 8.
5) *Ibid.*, 9-10.
6) *Ibid.*, 11.
7) *Ibid.*, 12-13.
8) *Ibid.*, 1.
9) *Ibid.*, 2.
10) *Ibid.*, 3-5.

aucun des traités proprement dits qui touchent à la question des rapports du christianisme avec le paganisme : ni dans le pamphlet contre Demetrianus, qui contient seulement une réponse aux païens sur un point particulier ; ni dans le *Ad Donatum*, qui est presque un fragment de mémoires personnels, de confessions sur le rôle de la grâce dans la conversion ; ni, à plus forte raison, dans le *Quod idola dii non sint*, qui est une indigeste compilation. Au contraire, les deux recueils de textes sacrés nous initient pleinement à la pensée de Cyprien. On y trouve un système complet d'apologie : 1° fausseté du paganisme, et nécessité de repousser toute concession à l'idolâtrie (*Ad Fortunatum*) ; 2° déchéance des Juifs et avènement d'une Loi nouvelle (livre I des *Testimonia*) ; 3° démonstration de la vérité du christianisme (livre II) ; 4° morale chrétienne et discipline (livre III).

Dans l'ordonnance générale, et le détail de ce système est très fortement marquée l'influence de Tertullien, qui avait posé et traité toutes ces questions, et qui même les avait étudiées d'ensemble dans son *Apologétique*. Mais, si la matière et le fonds d'idées sont à peu près identiques chez les deux auteurs, Cyprien inaugure une méthode toute différente. Il tient comme non avenu tout l'effort de la pensée profane. Il affecte généralement d'ignorer la littérature grecque et romaine. Il parle très rarement des philosophes, et seulement pour les condamner en bloc. Par exemple, il écrit à l'évêque numide Antonianus : « Des chrétiens aux philosophes, il y a très loin... Il faut éviter ce qui vient non de la bonté de Dieu, mais de la présomption d'une philosophie sévère[1]. » Dans un de ses traités, il raille les prétendues vertus des stoïciens : « Nous voyons, dit-il, que les philosophes ne sont ni humbles ni doux ; mais ils sont très contents d'eux, et, par cela même qu'ils sont contents d'eux, ils déplaisent à Dieu. Il n'y a pas chez eux de vraie patience, mais une audacieuse insolence, une affectation de liberté, et la jactance éhontée d'un courage qui s'étale à demi-nu[2]. » Ailleurs il attribue la révolte et les méfaits de Novatianus à la pernicieuse influence de la philosophie[3].

D'où le parti-pris de Cyprien dans ses polémiques et dans sa méthode apologétique. Au lieu de chercher partout des arguments, comme Tertullien ou Augustin, il n'invoque jamais que l'autorité des livres saints. Il laisse entièrement de côté toutes

1) Saint Cyprien, *Epist.* 55, 16.
2) *De bono patient.*, 2.
3) *Epist.* 60, 3.

les raisons profanes : l'argumentation juridique, les appels à l'équité, à la liberté de conscience, tout l'arsenal de la philosophie. Une seule fois, il s'adresse aux païens, dans le pamphlet contre Demetrianus; et, là encore, il n'oppose à ses adversaires que les textes de l'Ecriture, sans valeur pour des idolâtres. Lactance s'étonnait déjà de cette tactique, et la critiquait à bon droit[1]. — En somme, l'apologétique de Cyprien ne vise guère que les chrétiens : sa position, très forte contre les hérétiques, forte encore contre les Juifs, était faible contre les païens. On voit clairement que, s'il eût écrit une véritable *Apologie*, cette Apologie eût été un perpétuel commentaire de textes sacrés. Au fond, il ne se proposait pas de convaincre, ni de gagner des âmes; il voulait seulement affermir dans la foi les âmes déjà conquises. Son apologétique n'est pas d'un docteur ni d'un penseur, mais d'un homme d'action, d'un évêque.

1) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 4, 3.

CHAPITRE IV

LES TRAITÉS DE DISCIPLINE ET LA PRÉDICATION DE SAINT CYPRIEN

I

Le groupe des traités de discipline. — Ouvrages de circonstance et instructions pastorales. — La prédication de saint Cyprien.

En dehors des livres apologétiques, des recueils de textes, et de la correspondance, nous possédons de saint Cyprien huit traités authentiques. Les uns sont des œuvres de circonstance, les autres de simples instructions pastorales ; et l'importance en est très inégale. Mais, par le fond, tous se rattachent plus ou moins à la catégorie des ouvrages de discipline ; et tous ont la forme de sermons. Outre leur valeur intrinsèque, ils ont pour nous ce grand intérêt qu'ils nous font connaître, dans une certaine mesure, la prédication de saint Cyprien.

Sur les circonstances historiques de cette prédication, nous avons malheureusement bien peu de renseignements. Au témoignage de son biographe, Cyprien aimait beaucoup à prêcher[1] ; ce qui n'a rien de surprenant chez un ancien rhéteur habitué au jeu de la parole, et chez un évêque tout entier à sa tâche, qui considérait comme le premier de ses devoirs l'instruction des fidèles. Nul doute qu'il n'ait prêché très souvent pendant les dix années de son épiscopat.

Il eut à prendre la parole dans tous les conciles de Carthage qu'il présida. Parmi ses traités sont conservés deux discours dont il donna lecture à l'assemblée de 251[2] ; et nous possédons

1) Pontius, *Vita Cypriani*, 14. 2) Saint Cyprien, *Epist.* 54, 4.

aussi la petite allocution qu'il prononça à l'ouverture du grand concile de 256[1]. Il semble être allé parfois prêcher hors de Carthage, dans d'autres communautés africaines, sans doute à la demande d'évêques voisins ou pendant la vacance d'un siège. Vers le milieu de l'année 251, nous le rencontrons à Hadrumète[2]. Dans l'été de 252, il écrit aux chrétiens de Thibaris : « J'avais pensé, mes chers frères, et je désirais fort, si les affaires et les circonstances le permettaient, répondre à l'invitation que vous m'avez fréquemment adréssée, et me rendre en personne auprès de vous. Si modeste que soit mon éloquence, je comptais aller fortifier, par mes exhortations et ma présence, les frères de là-bas[3]. » Ne pouvant s'absenter cette fois, il s'excuse auprès des fidèles de Thibaris ; et, en attendant la visite promise, il leur envoie ses conseils par lettre[4]. Plus tard, durant son exil de Curubis, il exprime encore le regret d'être retenu par les ordres du proconsul et de ne pouvoir aller exhorter lui-même les confesseurs de Numidie[5]. Ces quelques faits attestent, semble-t-il, que la prédication de Cyprien a parfois rayonné en divers sens. Mais, naturellement, c'est surtout à Carthage, dans sa ville épiscopale, qu'il a prêché.

Un fragment sur Job, que cite le diacre Pontius, paraît provenir d'un sermon prononcé par Cyprien au temps de sa prêtrise ou au début de son épiscopat[6]. Plusieurs lettres écrites durant les persécutions, notamment les lettres aux confesseurs, ont tout à fait l'allure de sermons[7]. Pendant la peste de Carthage, l'évêque soutint le courage des fidèles par son éloquence autant que par son exemple ; Pontius analyse un des discours prononcés alors, et en reproduit même un fragment[8]. Cyprien lui-même, dans la préface du recueil dédié à Fortunatus, fait allusion à des sermons où il s'efforçait d'armer contre les persécutions le peuple de Dieu et de l'animer « par le clairon de sa voix »[9]. Et, dans la belle péroraison du même recueil, il nous donne sans y songer un spécimen de ces exhortations[10]. Enfin, il prêcha très fréquemment dans les derniers jours de sa vie, en attendant le martyre : « Alors qu'étaient soulevés déjà les flots du monde,

1) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, proœm. — Voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* II, § 2 (t. II, p. 60 et suiv.).

2) Saint Cyprien, *Epist.* 48, 1-2.

3) *Ibid.*, 58, 1.

4) « Has interim pro me ad vos vicarias litteras misi » (*ibid.*, 58, 1).

5) *Ibid.*, 76, 1.

6) Pontius, *Vita Cypriani*, 3.

7) Saint Cyprien, *Epist.* 6 ; 10 ; 13 ; 15 76.

8) Pontius, *Vita Cypriani*, 9.

9) Saint Cyprien, *Ad Fortunat.*, proœm., 1.

10) *Ad Fortunat.*, 13.

dit Pontius, alors que grondait la tempête, déchaînée par la présomption des princes contre le nom chrétien, l'évêque saisissait toutes les occasions d'instruire les serviteurs de Dieu en leur rappelant les exhortations du Seigneur; il les engageait à fouler aux pieds les passions de ce temps, et les animait par la contemplation de la gloire à venir[1]. »

Telles sont les rares indications, et bien sommaires, que nous avons pu recueillir sur la prédication de Cyprien. On devrait renoncer à se faire une idée précise de son éloquence, si nous ne possédions les traités de discipline. Ces traités, nous l'avons dit, ont tous l'apparence de sermons ou d'instructions pastorales; et c'est bien ainsi que le diacre Pontius nous les présente dans le chapitre où il résume l'œuvre de son maître[2]. Tous ces ouvrages semblent avoir pour origine de vrais discours, réellement prononcés; le fait est même certain pour plusieurs d'entre eux. Mais, tels que nous les lisons, ce sont évidemment des discours remaniés, écrits après coup ou récrits pour la publication, comme les chefs d'œuvre de l'éloquence profane chez les Grecs ou les Romains. Le souci du style, les proportions harmonieuses du développement, la préoccupation du rythme et de la mesure, toute la mise en œuvre ne laisse à cet égard aucun doute. La phrase oratoire, chez Cyprien, n'a rien de ces allures populaires, de ces négligences et de ces tours familiers, qu'on observe à d'autres époques chez les sermonnaires africains. D'ailleurs, il appelait lui-même ces discours de « petits livres » (*libelli*)[3], et ses correspondants de Numidie les désignaient sous le nom de « traités » (*tractatus*)[4].

On voit dans quelle mesure les ouvrages de discipline peuvent nous renseigner sur la prédication de Cyprien. Ce sont bien des discours, mais des discours revus et corrigés par un évêque qui pèse ses mots et reste un fin lettré. Nous n'y trouvons point son éloquence prise sur le fait, ses « paroles vivantes », comme dit son biographe[5]. Mais nous y pouvons étudier la méthode, les tendances et les procédés de sa prédication.

1) Pontius, *Vita Cypriani*, 14.
2) *Ibid.*, 7.
3) Saint Cyprien, *Epist.* 54, 4; 73, 26.
4) *Ibid.*, 77, 1.
5) « Viva verba » (Pontius, *Vita Cypriani*, 1).

II

Les ouvrages de circonstance. — Le *De lapsis* et le *De catholicae ecclesiae unitate.* — Rapports de ces deux opuscules. — Comment ils se complètent l'un l'autre. — Intérêt historique.

Les plus intéressants et les plus originaux de ces traités sont les ouvrages de circonstance. Deux d'entre eux se rapportent directement aux très vives polémiques qui ont troublé l'Église d'Afrique vers la fin et au lendemain de la persécution de Dèce. C'est le *De lapsis*, et le *De catholicae ecclesiae unitate.*

Ces deux opuscules, qui datent du même temps, et qui sont nés à peu près des mêmes circonstances, se complètent et s'éclairent mutuellement. Ils ont été écrits au printemps de 251, après le rétablissement de la paix religieuse[1]. Vers la fin de la même année, dans une lettre de félicitations aux confesseurs romains qui venaient d'abandonner le parti de Novatianus pour se réconcilier avec le pape Cornelius, Cyprien disait de ces deux traités : « Tout cela, vous pouvez l'examiner à fond en lisant des livres dont j'avais donné récemment lecture ici, et que je vous avais transmis pour vous les faire lire, à vous aussi, en raison de notre commune affection. Dans ces livres ne manquent ni les reproches et les réprimandes aux *lapsi*, ni les remèdes qui peuvent les guérir. Mais j'ai expliqué aussi l'unité de l'Église catholique, autant que je l'ai pu avec mon médiocre talent. Ce livre-là doit vous plaire maintenant de plus en plus, j'en ai l'assurance; car vous le lisez désormais dans des dispositions d'esprit qui doivent vous le faire approuver et aimer : ce que nous avons écrit avec des mots, vous le justifiez par vos actes, puisque vous revenez à l'Église en y ramenant l'unité de la charité et de la paix[2]. » Donc Cyprien avait récemment, à Carthage, lu publiquement les deux opuscules. Où les avait-il lus? Ce ne peut être qu'au concile.

En effet, dans chacun de ces deux discours, l'orateur s'adresse successivement à deux publics très différents. D'une part, aux fidèles en général[3], ou bien à certains groupes de fidèles, aux confesseurs[4], aux apostats[5]. D'autre part, aux évêques, ses collè-

1) Saint Cyprien, *De lapsis*, 1; *De cathol. eccles. unit.*, 1.
2) *Epist.* 54, 4.
3) *De lapsis*, 1; 3-5; 20; *De cathol. eccles. unit.*, 1; 16; 20; 23; 27.
4) *De lapsis*, 2; 17-20; *De cathol. eccles. unit.*, 20-22.
5) *De lapsis*, 29-30; 32-36; *De cathol. eccles. unit.*, 19.

gues, à qui il rappelle leur devoir[1]. Il parle librement des vices et des passions profanes de certains chefs de communautés[2]. Il recommande aux évêques de se montrer sévères pour les renégats : « L'évêque du Seigneur, dit-il, doit non pas tromper par une fallacieuse indulgence, mais pourvoir au salut en apportant le remède[3]. » Il montre à ses collègues la nécessité de maintenir l'unité de l'épiscopat : « Cette unité, dit-il, nous devons l'observer avec constance et la défendre, surtout nous, les évêques, nous qui sommes les chefs de l'Église, de façon à prouver que l'épiscopat, lui aussi, est un et indivisible[4]. » Ainsi les deux discours ne se comprennent que s'ils ont été prononcés ou lus devant une assemblée qui réunissait à la fois de nombreux évêques et les fidèles d'une communauté. Or telle était précisément la composition des conciles de Carthage présidés par Cyprien : à côté des évêques africains, qui seuls avaient voix délibérante, figuraient des prêtres, des diacres ou différents clercs ; et le peuple, debout et muet, assistait aux séances[5]. On ne peut donc douter que les deux traités, en forme de discours, aient été lus au concile de 251. Et c'est sous cette forme définitive qu'ils nous sont parvenus[6].

Le *De lapsis* est dirigé contre le parti de l'indulgence : tout d'abord, naturellement, contre les apostats qui réclamaient impérieusement leur réintégration dans l'Église, puis contre les confesseurs qui avaient accordé à la légère des billets d'absolution, enfin contre les clercs qui inclinaient au pardon sans réserve. Les adversaires étaient nombreux : aussi l'orateur débute-t-il par un long exorde insinuant, destiné à préparer les esprits. Ses premiers mots sont un cantique d'actions de grâces, en l'honneur de la paix religieuse, rendue aux fidèles par la volonté divine[7].

1) *De lapsis*, 14 ; 20 ; *De cathol. eccles. unit.*, 5.

2) *De lapsis*, 6.

3) *Ibid.*, 14.

4) *De cathol. eccles. unit.*, 5.

5) Saint Cyprien, *Epist.* 17, 3 ; 19, 2 ; 30, 5 ; 55, 5 ; *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, procem. : « Episcopi plurimi... cum presbyteris et diaconibus, praesentibus etiam plebis maxima parte... »

6) Il n'est pas impossible que le traité *De lapsis* ait eu d'abord une forme un peu différente. En effet, dans une lettre adressée vers la fin de 250 à l'évêque Caldonius qui l'avait consulté sur le cas de certains *lapsi*, Cyprien paraît faire allusion à une première ébauche d'un traité sur cette question : « Quos nunc urgentes et pacem temere atque importune extorquentes quomodo disposuerimus ut scires, *librum* tibi cum epistulis numero quinque misi... » (*Epist.* 25). Cyprien semble donc avoir écrit, au milieu même de la persécution, une sorte de mémoire où il exposait ses vues sur la conduite à tenir à l'égard des apostats ; il joignit ce mémoire à ses lettres sur la question, et communiqua le tout à bon nombre de ses collègues africains, dont il obtint ainsi l'adhésion (*ibid.*, 25). C'est ce mémoire qui, remanié, serait devenu le traité lu au concile de Carthage et conservé jusqu'à nous.

7) *De lapsis*, 1.

Ensuite, il se tourne vers les confesseurs, les salue au nom de l'Eglise, et, sur le ton lyrique, les félicite de leur héroïsme : « Voici, dit-il, la blanche cohorte des soldats du Christ, qui ont brisé par leur ferme attitude les attaques farouches et désordonnées de la persécution; toujours prêts à supporter la prison, toujours armés pour affronter la mort. Vous avez résisté vaillamment au monde, vous avez offert à Dieu un spectacle glorieux, et, pour l'avenir, vous avez servi d'exemple à vos frères... Avec quelle allégresse votre mère l'Eglise vous accueille dans son sein, au retour du combat! Qu'elle est heureuse, qu'elle est joyeuse de vous ouvrir ses portes, pour que vous entriez, en rangs serrés, avec les trophées conquis sur l'ennemi vaincu! Au milieu de ces triomphateurs s'avancent même des femmes, qui outre le monde ont vaincu leur sexe. Avec eux s'avancent encore, milice doublement glorieuse, des vierges et des enfants, qui par leurs vertus ont dépassé leurs années[1]. » Non content de féliciter les confesseurs, Cyprien justifie hautement la conduite de ceux qui, comme lui, s'étaient dérobés par la fuite[2].

Après tous ces compliments aux chrétiens dont l'attitude a été irréprochable, il arrive à la question, aux multiples trahisons des renégats. Tout d'abord, il les plaint; et, se mettant lui-même en scène, avec une émotion communicative, il pleure avec eux sur leurs fautes : « Que faire maintenant, s'écrie-t-il, que faire, mes chers frères? Au milieu des sentiments contraires qui m'agitent, que dire, et comment? Il faut des larmes plus que des mots pour exprimer notre douleur, pour pleurer sur la plaie de notre corps, pour nous lamenter sur les pertes multiples d'un peuple si nombreux... Je souffre, mes frères, je souffre avec vous. Et pour apaiser mes douleurs, je ne puis reposer ma pensée sur le souvenir de mon innocence personnelle et de ma santé particulière; car le pasteur est plus blessé encore par les blessures de son troupeau. Mon cœur est avec chacun des coupables, je prends ma part du chagrin et de la mort qui pèsent sur lui. Je me lamente avec ceux qui se lamentent, je pleure avec ceux qui pleurent, je crois m'humilier avec ceux qui s'humilient[3]. » Mais, si la charité du chrétien peut s'attendrir, le devoir de l'évêque est de rappeler à tous les exigences de la loi divine, et de montrer aux coupables le chemin du salut[4]. C'est ce que va faire Cyprien, en insistant tour à tour sur la conduite criminelle des apostats et sur la nécessité d'une pénitence.

1) *De lapsis*, 2.
2) *Ibid.*, 3.
3) *Ibid.*, 4.
4) *Ibid.*, 5.

Ce qui l'étonne et l'indigne par dessus tout, c'est la prodigieuse inconscience de la plupart des *lapsi.* Ils ne se rendent même pas compte de la gravité de leur faute. Aussi l'orateur croit-il devoir leur expliquer avant tout la vraie cause de la persécution. C'est une épreuve imposée par Dieu à son peuple. La foi s'affaiblissait, la discipline se relâchait, sous l'influence d'une longue paix : Dieu a voulu punir l'Eglise et la purifier par la souffrance[1]. Voilà ce que n'ont pas compris bien des chrétiens. Au lieu de saisir cette occasion de racheter leurs faiblesses antérieures, ils ont renié cyniquement leur religion dès les premières menaces de violences[2]. Cyprien trace un tableau énergique de cette lamentable déroute. Ce fut, dans toute l'Eglise d'Afrique, comme une épidémie de lâcheté. Avant même d'être arrêtés, les chrétiens couraient en foule au forum, pour y sacrifier au plus vite. On en a vu supplier les magistrats de leur accorder un tour de faveur, craignant d'être obligés de remettre au lendemain leur apostasie. L'orateur n'arrive point à comprendre cette intrépidité dans la trahison, cette décision dans la lâcheté : « Quand de vous-mêmes, s'écrie-t-il, vous êtes allés au Capitole, quand vous vous êtes approchés volontairement pour commettre ce crime infâme, votre pied n'a donc point chancelé? vos yeux ne se sont pas voilés? votre cœur n'a pas tremblé? vos membres n'ont pas fléchi? vos sens ne se sont pas engourdis? votre langue n'a pas été paralysée? la parole ne vous a pas manqué? Un serviteur de Dieu a-t-il pu là-bas se tenir debout, et parler, et renoncer au Christ après avoir renoncé au diable et au monde[3]? » Bien mieux, on s'entraînait mutuellement comme pour une action héroïque. Les pères poussaient leurs enfants aux autels[4]. D'autres, par un reste de pudeur, se contentaient d'acheter des certificats de sacrifice; mais ceux-là, au fond, n'étaient guère moins coupables[5]. Tous ont trahi par peur de l'exil et de la souffrance, surtout dans la crainte de perdre leurs biens[6]. Ils n'ont pas même l'excuse de la contrainte, comme ceux qui ont cédé au milieu des tortures[7].

Une autre preuve de cet aveuglement des renégats, c'est que la plupart ne témoignent aucun remords. Ils oublient leur trahison dans une vie de luxe et de plaisirs. Pour ceux-là, l'orateur est sans pitié. Il les poursuit de ses anathèmes ou de ses

1) *De lapsis*, 5-6.
2) *Ibid.*, 7.
3) *Ibid.*, 8.
4) *Ibid.*, 9.
5) *Ibid.*, 27-28.
6) *Ibid.*, 10-12.
7) *Ibid.*, 13.

sarcasmes, avec une éloquence âpre et mordante de satirique. Voici pour les hommes : « Nous croyons peut-être qu'il se lamente de tout son cœur, que par des jeûnes, des larmes et des flagellations, il cherche à désarmer le Seigneur. Eh bien! depuis le jour de son crime, il fréquente régulièrement les bains, il se gorge de bons repas, il se gonfle de nourriture jusqu'à l'indigestion, et, le lendemain, soulage son estomac! Il ne partage ni ses mets ni ses boissons avec les pauvres gens dans le besoin. Il est gai, il est joyeux d'allure; c'est sa façon de pleurer sa mort[1]. » Voici maintenant pour les femmes et leurs coquetteries : « Et celle-là, croyez-vous qu'elle gémisse et se flagelle? Elle ne songe qu'à se parer d'une robe précieuse, oubliant qu'elle a perdu la parure du Christ. Elle se couvre de bijoux, de colliers richement travaillés, sans pleurer la perte de ses ornements divins et célestes. Eh bien! tu as beau te draper dans tes vêtements étrangers, dans tes robes de soie : tu es nue. Tu as beau te parer de bijoux d'or, de perles et de pierres précieuses : sans la beauté du Christ, tu es laide. Toi qui teins tes cheveux, cesse de le faire maintenant du moins, en un temps de douleurs. Et toi qui peins tes yeux avec un fard de poudre noire, laisse maintenant les larmes laver tes yeux... C'est ton âme que tu as perdue, malheureuse. Tu es morte pour l'Esprit; tu te survis à toi-même. Désormais, quand tu marches, tu portes ton cadavre : et tu ne te flagelles pas vigoureusement? tu ne gémis pas sans cesse? et tu ne songes pas, par honte de ton crime, ou pour te lamenter sans trêve, à te cacher[2]? »

Que tous ces coupables, dans leur inconscience, affectent d'oublier leur faute, et prétendent de haute lutte rentrer dans la communauté, cela peut se comprendre encore[3]. Mais que les confesseurs, du droit de leur mérite personnel, veuillent ouvrir toutes grandes aux apostats les portes de l'Eglise, voilà qui est vraiment extraordinaire. Cyprien s'élève énergiquement contre ces orgueilleuses revendications. Il admire et loue ceux qui ont souffert pour la foi, mais il leur rappelle qu'ils devraient donner l'exemple de la discipline; sous aucun prétexte, ils ne peuvent rien demander qui soit contraire aux lois de Dieu et de l'Eglise[4].

En fait, Dieu seul a le droit de pardonner[5]; à l'Eglise seule, c'est-à-dire à ses chefs, il appartient de fixer les conditions de la

1) *De lapsis*, 30.
2) *Ibid.*, 30.
3) *Ibid.*, 22.
4) *Ibid.*, 17-20.
5) *Ibid.*, 17.

réconciliation avec l'Eglise. Mais les évêques eux-mêmes ont leur devoir tracé d'avance par les livres saints. Les textes de l'Ecriture sont formels et n'admettent point l'hypothèse d'un pardon accordé à la légère[1]. D'ailleurs, dans le cas présent, Dieu a manifesté clairement sa volonté, en frappant lui-même bien des coupables[2]. Et l'orateur allègue une série de miracles qui se sont produits pendant la persécution. Un chrétien qui était monté au Capitole de Carthage pour apostasier, y est devenu muet. Une femme qui s'était mise au bain après son abjuration, y fut la proie d'un démon, se coupa la langue avec les dents, et mourut au milieu de terribles convulsions[3]. Une autre femme qui avait apostasié secrètement, fut étouffée la première fois qu'elle voulut communier. Une autre ouvrit une armoire où elle conservait du pain consacré par l'Eucharistie; une flamme en sortit et l'empêcha d'y toucher. Un homme qui avait emporté chez lui sa part des Saintes Espèces, s'aperçut en arrivant qu'il avait entre les mains de la cendre. Beaucoup d'autres renégats ont été frappés de folie ou sont hantés par un démon[4]. Parmi tous ces signes de la colère divine, Cyprien cite un fait dont lui-même avait été témoin. Une petite fille, dont les parents s'étaient enfuis, était restée à Carthage sous la garde d'une nourrice. Celle-ci conduisit l'enfant aux magistrats, qui lui firent manger du pain trempé dans le vin du sacrifice. La persécution finie, la fillette fut amenée par sa mère à l'assemblée des fidèles. Là, elle s'agita pendant les prières, et ne cessa de pleurer. Après la consécration, elle repoussa le calice, et un diacre dut la faire boire de force. Alors, elle vomit tout; ce qui éveilla les soupçons et permit de découvrir la trahison de la nourrice[5].

Ces exemples, comme les textes de l'Ecriture, montrent bien quelle est la volonté de Dieu, et quel est le devoir des évêques. En terminant, Cyprien insiste sur la solution qu'il avait indiquée déjà en plusieurs passages de son discours[6] : la nécessité d'une pénitence en règle. Il interpelle les apostats, les adjure de songer à racheter leur faute, avant d'en demander le pardon, leur signale les moyens d'obtenir de Dieu leur grâce : un repentir sincère, la prière, l'aumône, ou le martyre[7].

Ce traité sur les *lapsi*, l'un des plus célèbres de Cyprien[8], est

1) *De lapsis*, 14-16.
2) *Ibid.*, 23.
3) *Ibid.*, 24.
4) *Ibid.*, 26.
5) *Ibid.*, 25.
6) *Ibid.*, 14; 17; 21-22; 27-29.
7) *Ibid.*, 32-36.
8) Cf. saint Augustin, *Epist.* 98, 3; *De*

aussi l'un des plus intéressants et des plus complets. C'est à la fois un sermon, un mandement, et un programme : le programme très net d'un politique avisé, qui par ses adroites négociations, et par son autorité morale, avait rallié à ses idées toute l'Eglise d'Afrique ; un mandement très ferme et très habile où les sévérités de l'évêque s'enveloppaient de charité et de compassion; un sermon plein d'onction et d'éloquence, qui toujours cherchait dans l'Ecriture la règle de vie. L'ouvrage est d'une grande variété de ton : entre le cri de triomphe ou les effusions lyriques de l'exorde, et les touchantes exhortations de la fin, se déroule une solide argumentation qui a pour base l'interprétation des textes sacrés, mais qui s'anime d'invectives, de récits réalistes et de tableaux satiriques. Ce discours lu au concile de 251 donne une haute idée de l'éloquence de Cyprien.

L'opuscule *De catholicae ecclesiae unitate* vise les schismatiques du temps, surtout ceux qui s'étaient séparés de l'Eglise par excès de sévérité dans l'affaire des *lapsi*, c'est-à-dire les Novatianistes [1]. Lu comme le précédent au concile de 251, cet ouvrage a dû être composé vers la fin de la session, après l'excommunication de Novatianus.

Pour comprendre ce traité *Sur l'unité de l'Eglise*, on doit commencer par écarter le souvenir du célèbre sermon de Bossuet qui porte le même titre. Malgré les apparences, les deux discours n'ont rien de commun; les mots n'ont pas ici le même sens. Bossuet cherche à concilier la suprématie romaine avec les libertés d'une Eglise nationale. La question ne pouvait se poser ainsi au temps de Cyprien, pour la bonne raison qu'il n'y avait alors ni Eglises nationales ni suprématie romaine. Il est impossible, d'après les règles aujourd'hui établies de la critique des textes et de la critique historique, de prendre au sérieux les passages fameux, souvent allégués à la légère, où l'on a cru surprendre la preuve que l'évêque de Carthage reconnaissait déjà à l'évêque de Rome une autorité supérieure. D'abord, comme nous le verrons plus loin en étudiant la correspondance, ces prétendues déclarations de Cyprien seraient en contradiction manifeste avec les principes exposés et suivis par lui durant tout son épiscopat. Elles ne s'écarteraient pas moins des idées de ses collègues africains ; on se rappelle comment ils accueillirent la téméraire

fide et oper., 19 (35) ; *Contra Epist. Parmenian.*, I, 4 (6) ; III, 2 (8) ; *De baptism.*, IV, 9 (12) ; Pacien, *Epist.* 3, 5 sqq. ; Fulgence, *Ad Trasimund.*, II, 17.

1) Saint Cyprien, *De cathol. eccles. unit.*, 10-11 ; 13 ; 15-16 ; 19-22.

intervention du pape Stephanus dans l'affaire du baptême des hérétiques[1]. Ensuite, ces phrases sur la suprématie romaine, qui ont été insérées dans quelques éditions, sont certainement apocryphes. Ce sont de véritables hors-d'œuvre dans le traité de Cyprien, dont l'objet est tout autre; et ce sont des interpolations évidentes, car ces phrases manquent dans tous les bons manuscrits[2]. Il faut bien reconnaître que le problème de l'unité de l'Eglise, tel que Bossuet s'est efforcé de le résoudre, n'aurait pas eu de sens, surtout en Afrique, au milieu du IIIe siècle.

Ce que Cyprien entend par *unité de l'Eglise*, c'est simplement l'unité de la communauté chrétienne en chaque ville, et la solidarité de toutes les communautés catholiques en face de l'hérésie ou du schisme. Felicissimus, à Carthage, s'était séparé de son évêque et allait bientôt lui opposer un rival; les Novatianistes, à Rome, en Afrique et ailleurs, commençaient à organiser des communautés distinctes[3]. Cyprien croyait naturellement et soutenait avec tous les catholiques qu'il n'y avait pas de salut ni de véritables chrétiens en dehors de l'Eglise établie. Il prétendait le démontrer par le témoignage de l'Ecriture; et c'est l'objet, l'objet unique de son traité.

Le *De unitate*, comme le *De lapsis*, est assez complexe. Il contient, à la fois, l'exposition d'un point de doctrine, des polémiques, et un sermon.

Voici, d'abord, la doctrine. L'unité de l'Eglise est prouvée par les textes du Nouveau Testament[4]. Cyprien résume sa thèse dans cette formule énergique : « Il y a un seul Dieu, un seul Christ, une seule Eglise, une seule foi, un seul peuple de fidèles, groupés par le lien de la concorde dans l'unité solide d'un seul corps[5]. »

Dieu a fondé son Eglise sur Pierre, qui est le symbole de l'unité et de l'épiscopat; mais cette unité n'empêche pas que toutes les Eglises particulières soient égales et indépendantes, comme tous les évêques. Cyprien expose nettement cette conception dans un chapitre resté célèbre et par ce qu'il a dit réellement, et par ce qu'on lui a fait dire : « Le Seigneur édifie son Eglise sur

1) Voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* I, § 3 (t. II, p. 38).

2) Voici les passages essentiels de ces interpolations, au chapitre 4 du *De catholicae ecclesiae unitate* : « Sed primatus Petro datur, ut una ecclesia et cathedra una monstretur... Qui cathedram Petri super quam fundata ecclesia est deserit, in ecclesia se esse confidit? » Cf. l'édition Hartel, *Praefat.*, p. XLIII sq.; tom. I, p. 212-213.

3) Voyez *livr.* III, *chap.* I, § 3 (t. II, p. 35-36).

4) *De cathol. eccles. unit.*, 4.

5) *Ibid.*, 23.

un seul; et pourtant, après sa résurrection, il accorde à tous les apôtres une puissance égale... Cependant, pour rendre sensible l'unité, il a établi par son autorité l'origine de cette unité, en la faisant descendre d'un seul. Les autres apôtres étaient en toute chose ce qu'était Pierre; ils étaient ses égaux en tout, en honneur et en puissance. Mais on commence par l'unité, pour bien montrer que l'Eglise du Christ est une[1]. » Comme l'Eglise, l'épiscopat est « un et indivisible »[2]. Tous les évêques doivent veiller sur l'unité, car chacun d'eux détient une part de l'épiscopat commun[3]. Pour expliquer le rapport des Eglises locales avec l'Eglise universelle, l'orateur imagine une série d'ingénieuses comparaisons : le soleil et ses rayons, le tronc de l'arbre et ses branches, les multiples dérivations des eaux d'une même source[4]. Ainsi l'Eglise rayonne en tous sens, pour éclairer, abriter et abreuver tous les hommes; elle se compose d'une foule de communautés, et cependant elle est une. En dehors d'elle, il n'y a point de salut[5]. Et dans chaque région, dans chaque ville, il ne saurait y avoir qu'une seule communauté, un seul évêque[6].

Cette conception impliquait une condamnation formelle de toute hérésie, de tout schisme. Aussi l'exposé de la doctrine tourne-t-il fréquemment à la polémique. Sans cesse Cyprien part en guerre soit contre l'hérésie ou le schisme en général, soit contre les schismatiques de son temps. Il entreprend de démontrer que toutes les hérésies viennent du diable[7]. Quiconque se sépare de la communauté et de l'évêque devient par cela seul un ennemi : « On ne peut avoir Dieu pour père, quand on n'a pas l'Eglise pour mère... Celui qui n'observe pas l'unité, n'observe pas la loi de Dieu; il ne garde pas la foi due au Père et au Fils, il ne garde pas la vie et le salut[8]. » Hors de la communauté catholique, il n'y a qu'erreur et impiété[9]. De la part des transfuges, tout est nul et non avenu[10] : prières, sacrifices, miracles, martyre même : « Ces gens-là, même s'ils sont tués en confessant le nom du Christ, ne lavent point leur tache dans le sang. La faute inexpiable de leur discorde ne peut être effacée même par la souffrance. On ne peut être martyr, quand on n'est pas dans l'Eglise[11]. »

1) *De cathol. eccles. unit.*, 4.
2) « Ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus » (*ibid.*, 5).
3) « Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. » (*ibid.*, 5).
4) *Ibid.*, 5.
5) *Ibid.*, 6.
6) *Ibid.*, 6-8.
7) *Ibid.*, 1-3.
8) *Ibid.*, 6.
9) *Ibid.*, 11-12.
10) *Ibid.*, 13-15.
11) *Ibid.*, 14.

Au nom de ces principes, Cyprien condamne sans appel tous les schismatiques du temps. Il constate les progrès de l'esprit d'indiscipline, qui aboutit à la révolte [1]. Il vise surtout les plus redoutables ennemis de l'Eglise à cette époque, les Novatianistes. Il raille leurs communautés, leur clergé, leurs évêques [2]. Il montre l'inefficacité de leurs sacrements [3]. Quant aux confesseurs égarés dans le schisme, ils ont par là-même perdu tout leur mérite; et ils sont d'autant plus coupables, qu'ils auraient dû donner à tous l'exemple [4]. Parmi ces confesseurs, il en est un que Cyprien poursuit surtout de ses malédictions et de ses sarcasmes; c'est le chef de la secte nouvelle. Sans le nommer, il désigne clairement Novatianus, cet insensé, dit-il, « qui, dans sa fureur de discorde, coupe l'Eglise en deux, qui détruit la foi, qui trouble la paix, qui met en déroute la charité, qui profane le sacrement » [5]. Il l'accuse de trahison, et le déclare plus coupable même que les apostats : « Son crime, dit-il, est pire que celui des *lapsi*... Le renégat a nui à lui seul; l'auteur d'une hérésie ou d'un schisme a entraîné avec lui et trompé bien des gens. L'un a causé la perte d'une seule âme; l'autre a compromis le salut d'une foule d'âmes [6]. »

En même temps qu'il combat les ennemis de l'Eglise, Cyprien met les fidèles en garde contre leurs séductions, et leur indique les moyens de se maintenir toujours dans la bonne voie. Il les exhorte à fuir les sectes, et, pour cela, à rester toujours en communion avec l'évêque. Il les engage à imiter la simplicité et la charité des vrais chrétiens [7], à ne jamais rompre cette paix que Dieu recommande à son peuple, et dont les anciennes communautés ont donné l'exemple [8]. Il leur prêche la piété et l'aumône; car c'est dans l'affaiblissement de la foi qu'est la grande cause des misères de l'Eglise [9]. Surtout, il leur recommande de s'interdire tout commerce avec les schismatiques : « Evitez, je vous en prie, dit-il, évitez les hommes de ce genre; éloignez de vous et de vos oreilles leurs discours pernicieux, comme une contagion mortelle... Il faut se détourner et se tenir à l'écart de quiconque est séparé de l'Eglise. Un tel homme est pervers, il pèche, il est condamné par lui-même. Croit-il être avec le Christ, celui qui combat les évêques du Christ, qui se retranche de la société

1) *De cathol. eccles. unit.*, 16.
2) *Ibid.*, 10.
3) *Ibid.*, 11 ; 13.
4) *Ibid.*, 21.
5) *Ibid.*, 15.
6) *Ibid.*, 19.
7) *Ibid.*, 9-10.
8) *Ibid.*, 24-25.
9) *Ibid.*, 26.

du clergé et du peuple? Cet homme-là porte les armes contre l'Eglise, il lutte contre le dessein de Dieu[1]. » Dans un suprême effort de charité chrétienne, l'orateur oublie pour un instant le crime des schismatiques, et se déclare prêt à leur rouvrir l'Eglise. Si l'on doit renoncer à l'espoir de ramener les grands coupables, que du moins les soldats de l'armée rebelle abandonnent les chefs[2]. Et le sermon se termine par une éloquente exhortation à suivre les commandements de Dieu, à se tenir toujours prêts pour répondre à son appel[3].

C'est ainsi que, dans ce traité de Cyprien, le sermon et la polémique se mêlent sans cesse à l'argumentation ; mais l'essentiel reste l'exposé de doctrine, la démonstration de l'unité de l'Eglise. Cette démonstration se ramène, au fond, à quelques idées très simples. L'unité de l'Eglise est établie par le Nouveau Testament. Elle a pour symbole l'unité de l'épiscopat, et pour garant l'entente entre les évêques. La véritable Eglise se reconnaît à ce qu'elle remonte aux apôtres par une tradition ininterrompue. Et, dans chaque ville, on reconnaît la véritable communauté à ce qu'elle est en communion avec les autres Eglises catholiques. Hors de cette communauté, la seule légitime, la seule qui ait le droit de se dire chrétienne, il n'y a qu'erreur et désordre. Les schismatiques et les hérétiques sont jugés et condamnés par le fait seul qu'ils ont rompu avec l'Eglise établie : « Ce n'est pas nous, dit l'orateur, qui nous sommes séparés d'eux ; ce sont eux qui se sont séparés de nous. Les hérésies et les schismes sont nés plus tard : en constituant des communautés à part, ils ont abandonné la source et le principe de la vérité[4]. » — C'est, on le voit, l'une des idées fondamentales de Bossuet dans l'*Histoire des Variations*. Cette idée, nous l'avons déjà rencontrée chez Tertullien. En fait, c'est au traité *De praescriptione haereticorum*, que Cyprien a emprunté ici toute sa méthode de démonstration. Il a seulement transposé le système de Tertullien, en modifiant les proportions des divers éléments, en plaçant au premier plan l'exposé dogmatique, et en le tournant contre les nouveaux schismatiques. Il a animé le tout par la vivacité de ses polémiques, par les grâces et l'onction de son éloquence.

Malgré tout, comme œuvre littéraire, le *De Unitate* est inférieur au *De lapsis*. Il est moins varié, moins vivant, trop encom-

1) *De cathol. eccles. unit.*, 17.
2) *Ibid.*, 23.
3) *Ibid.*, 27.
4) *Ibid.*, 12.

bré de citations bibliques. Peut-être doit-il une part de sa réputation à ce qu'il a été mal compris : ce que l'on en connaît surtout, et ce que l'on en cite, ce sont les passages interpolés. — Les deux traités, rapprochés l'un de l'autre, n'en présentent pas moins un grand intérêt historique. Ce sont des documents de première importance pour l'étude de l'affaire des *lapsi* et des schismes. Ils nous montrent à l'œuvre la politique de Cyprien, si modérée et si adroite dans sa fermeté. Ils attestent aussi chez lui la suite dans les idées ; sur la discipline et l'unité de l'Eglise, il professait dès l'année 251 les doctrines et les principes qu'il défendra toujours.

III

Le *De mortalitate*. — Les sermons prononcés par Cyprien pendant la peste. — Rapport de l'opuscule conservé avec ces sermons. — Éléments divers dont il se compose. — Descriptions réalistes. — Argumentation. — Stoïcisme chrétien.

Un an ou deux plus tard, en 252 ou 253, pendant l'épidémie de peste, Cyprien composa le *De mortalitate*. Nous avons dit ce que fut alors sa conduite, comment il sut garder son sang-froid au milieu d'une population affolée, donnant l'exemple à tous, et organisant les secours [1]. Il prononça durant cette période plusieurs discours, destinés à soutenir le courage des fidèles ou à les éclairer sur leurs devoirs. L'un de ces discours nous est connu, en partie du moins, grâce à une analyse qu'en a faite le diacre Pontius [2]. D'autre part, le *De mortalitate*, qui a été écrit pendant la peste [3], et qui a la forme d'une instruction pastorale [4], paraît être également un sermon, mis au point pour la publication. On pourrait donc supposer, à première vue, que le discours conservé est précisément le discours mentionné par le biographe. Cependant, il n'en est rien.

L'évêque de Carthage, nous dit Pontius, « rassemble d'abord le peuple, et l'instruit sur les avantages de la miséricorde. En lui citant les exemples de l'Ecriture, il lui apprend combien sont utiles, pour se concilier la faveur de Dieu, les œuvres de piété. Puis il ajoute que ce ne serait pas merveille, de remplir seule-

1) Voyez plus haut, même *livre*, *chap.* I, § 2 (t. II, p. 224 et suiv.).
2) Pontius, *Vita Cypriani*, 9.
3) Saint Cyprien, *De mortalit.*, 1 : « praesentis mortalitatis » ; — *ibid.*, 17 : « in praesenti mortalitate. »
4) *Ibid.*, 1-2 ; 6 ; 11 ; 15-16 ; 24 ; 26.

ment à l'égard de nos frères le devoir de charité : le chrétien parfait, disait-il, sera celui qui fera plus encore pour un publicain ou un païen, celui qui, rendant le bien pour le mal, et prenant modèle sur la clémence divine, aimera jusqu'à ses ennemis, celui qui priera pour le salut de ses persécuteurs, comme le Seigneur nous en avertit et nous y exhorte [1]. » De cette analyse il résulte que le discours en question traitait « des avantages de la miséricorde », et qu'il comprenait au moins deux parties : l'une sur les « devoirs de piété », l'autre sur les devoirs de charité envers les païens. Or le *De mortalitate* ne renferme aucun de ces développements ; il porte un titre différent, et n'a pas le même objet. Pontius reproduit un fragment du discours sur la miséricorde. Voici ce fragment : « Dieu fait toujours lever son soleil, et toujours il dispense les pluies pour nourrir les semences. Cela, il l'accorde à tous, pas seulement aux siens. Et celui qui se déclare le fils de Dieu, n'imiterait pas l'exemple de son père ? Nous devons nous montrer dignes de notre origine. Nous que Dieu a régénérés, nous ne devons pas dégénérer. Au contraire, nous devons prouver que les fils ont hérité de cette bonté du père, et rivalisent avec lui de bonté [2] ». Ni ce passage, ni rien d'analogue ne se trouve dans le *De mortalitate*, où l'on ne relève même aucune allusion soit à la conduite des païens, soit aux devoirs de charité envers eux. De cet ensemble de faits l'on doit conclure que l'ouvrage conservé n'a rien de commun avec le discours mentionné par le diacre Pontius [3].

Comme l'indique le titre, le *De mortalitate* est une sorte de « sermon sur la mort » ; mais un sermon prononcé dans des cir-

1) Pontius, *Vita Cypriani*, 9.

2) *Ibid.*, 9.

3) On s'est parfois étonné de ne pas trouver dans le *De mortalitate* le développement dont parle Pontius, sur le devoir de charité envers les païens. On a supposé une erreur du biographe : écrivant quelques années plus tard, après le rétablissement de la paix religieuse, il aurait prêté à Cyprien une abnégation dans la charité, une générosité envers les païens, que n'avait point eue réellement l'évêque de Carthage, mais qui était en rapport avec les sentiments nouveaux de tolérance réciproque (E. Havet, *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1885). L'explication est bien compliquée, et bien invraisemblable. D'abord, rien ne prouve que les sentiments réciproques des païens et des chrétiens aient changé après l'édit de Gallien ; la persécution recommencera, plus acharnée que jamais, sous Dioclétien. L'hypothèse proposée ne fait donc que déplacer la difficulté ; et même, cette généreuse conception de la charité est beaucoup plus vraisemblable chez un grand esprit comme Cyprien. Enfin, rien n'autorise à rejeter ici le témoignage du diacre Pontius, qui est ordinairement si exact, et qui insiste précisément sur le fait en question. On a donc tout lieu de croire que Cyprien a réellement tenu le langage que lui attribue son biographe. Si l'exhortation à secourir les païens manque dans le *De mortalitate*, c'est que dans cet ouvrage Cyprien s'est proposé, non pas de fixer aux chrétiens une règle de conduite, mais simplement de relever leur courage.

constances très dramatiques, à propos et au milieu d'une peste. C'est pourquoi l'on y trouve deux éléments distincts, dont la combinaison donne beaucoup de vigueur et de précision à la parole de l'orateur : d'une part, un lieu-commun de la prédication chrétienne, des considérations sur la mort ; et, d'autre part, des allusions fréquentes à l'épidémie toujours présente, des conseils pratiques, des réponses à certaines demandes ou objections, et des exhortations vibrantes.

Naturellement, ce qui domine tout le discours, c'est la pensée, l'obsession du terrible fléau qui dévaste la cité. Ailleurs, dans la lettre à Demetrianus, Cyprien a décrit avec complaisance les effets moraux de la peste, la désorganisation sociale, le déchaînement des égoïsmes et des passions brutales [1]. Ici, il décrit même les effets physiques du mal, avec une crudité très réaliste [2], qui rappelle celle de Thucydide ou de Lucrèce dans leurs tableaux de la peste d'Athènes. Mais il se préoccupe surtout du désarroi, de la détresse morale de bien des fidèles, en face de ces affreux spectacles : « Je remarque dans le peuple, dit-il, certaines personnes qui, soit faiblesse d'âme, soit manque de foi, soit amour de la vie profane, soit mollesse du sexe, ou, pis encore, ignorance de la vérité, n'ont point le courage de rester fermes ni de déployer la force divine et invincible d'un cœur de chrétien. Aussi n'ai-je point dû dissimuler ni me taire. Malgré mon insuffisance, avec toute la vigueur d'un discours inspiré des leçons du Seigneur, je veux réprimer cette faiblesse d'âme et cette lâcheté ; car l'homme qui s'est consacré à Dieu et au Christ, doit se rendre digne de Dieu et du Christ [3]. » — Pour relever les courages qui faiblissent, il va rappeler à tous et commenter les enseignements des livres saints ; il y découvrira des raisons, non seulement de supporter bravement le mal présent, mais de le bénir.

Les vrais chrétiens, dit-il, ne doivent pas s'effrayer. La peste est un de ces fléaux prédits par Dieu comme devant être un des signes précurseurs de la fin du monde [4]. Les fidèles doivent s'en réjouir ; car la fin du monde sera pour eux le commencement du bonheur éternel : « Le royaume de Dieu, mes très chers frères, commence à être tout près de nous. La récompense de la vie, la joie du salut éternel, l'allégresse perpétuelle, la possession du Paradis perdu naguère, tout cela s'approche à mesure

1) Saint Cyprien, *Ad Demetrian.*, 10-11.
2) *De mortalit.*, 14.
3) *Ibid.*, 1.
4) *Ibid.*, 2-3.

que le monde passe. Aux choses de la terre succèdent les choses du ciel, aux petites choses les grandes, aux choses caduques les choses éternelles. Y a-t-il lieu de se tourmenter ou de s'inquiéter? Qui donc dans ces circonstances peut trembler et s'affliger, si ce n'est celui qui manque d'espérance et de foi[1]? » — On s'étonne que la peste frappe les chrétiens comme les païens[2]. Vaine objection : car tout ce qui relève du corps est commun à tous les hommes. D'ailleurs la peste est pour les fidèles une épreuve, qu'ils doivent supporter vaillamment, et sans murmurer, car elle est envoyée par Dieu[3]. — D'autres craignent, s'ils meurent de la peste, de perdre ainsi l'espérance du martyre[4]. Mais, ce martyre, était-on sûr de le mériter? Puis l'on ne doit pas oublier que Dieu tient compte de l'intention. En tout cas, l'on doit s'en rapporter toujours à sa volonté[5]. Cyprien, à ce propos, conte la vision qu'eut un de ses collègues à son lit de mort. Cet évêque demandait au Seigneur de lui accorder un répit. Un jeune homme de haute taille, d'une majesté et d'une beauté merveilleuses, lui apparut et le gourmanda en lui criant : « Vous craignez de souffrir, vous ne voulez pas partir : que faire de vous[6]? » Et, de ce reproche adressé à un évêque mourant, l'orateur tire une leçon pour les vivants.

Non content d'écarter tous les motifs de craindre ou de maudire la peste, il veut qu'on la bénisse. Et il passe en revue ses bienfaits. Si elle est un fléau pour les païens, elle est pour les chrétiens une délivrance : « Beaucoup des nôtres, dit l'orateur, meurent dans cette épidémie ; c'est-à-dire que beaucoup des nôtres sont délivrés du monde. Cette épidémie est un fléau pour les Juifs, pour les Gentils, pour les ennemis du Christ ; mais, pour les serviteurs de Dieu, c'est la porte du salut. Sans doute, la peste ne fait pas de distinction dans le genre humain, et avec les coupables elle frappe aussi les justes ; mais vous ne devez pas en conclure que les méchants et les bons meurent de la même mort. Les justes sont appelés aux joies du Paradis, les coupables sont entraînés au supplice[7]. » De plus, cette fin prématurée est une sauvegarde pour les faibles, pour les vierges, les enfants et les matrones, qui échappent ainsi à tous les dangers. Pour toute l'Eglise même, ces épreuves sont salutaires ; car elles réveillent la foi, rétablissent la concorde, déterminent

1) *De mortalit.*, 2.
2) *Ibid.*, 8.
3) *Ibid.*, 8-13.
4) *Ibid.*, 17.
5) *Ibid.*, 17-18.
6) *Ibid.*, 19.
7) *Ibid.*, 15.

des conversions, préparent aux souffrances du martyre [1]. Enfin l'épidémie permet de juger si chacun remplit bien son devoir [2], et elle soustrait ceux qu'elle frappe aux misères de la fin du monde, qui est proche [3].

Cyprien tire de là une sorte de stoïcisme chrétien. Il veut qu'on ne s'étonne de rien et qu'on ne se laisse jamais surprendre par les événements : « Tu dois être prêt à tout, dit-il, par l'effet de la crainte de Dieu et de la foi. Que tu perdes ta fortune, que les attaques de la maladie ne cessent de tourmenter et d'ensanglanter tes membres, que tu sois violemment séparé de ta femme, de tes enfants, de tes amis, par les coups de la mort : tout cela ne doit pas être pour toi un sujet de scandale, mais une occasion de combattre. Tout cela ne doit pas affaiblir ni ébranler la foi d'un chrétien, mais bien plutôt, par la lutte, révéler sa vertu : car il doit mépriser tous les maux présents, dans l'attente des biens à venir [4]. » Reprenant les formules de la philosophie profane, il s'écrie : « Quelle sublimité de se tenir debout au milieu des ruines du genre humain [5] ! » Il affirme la supériorité du chrétien en face de la souffrance : « Il y a, dit-il, cette différence entre nous et tous ceux qui ignorent Dieu : eux, dans le malheur, ils se plaignent et murmurent ; nous, le malheur ne nous détourne pas de la vertu, de la foi, de la vérité, mais il nous couronne dans la douleur [6]. » Dans ce stoïcisme nouveau, il trouve une règle de conduite pour les circonstances présentes. Au nom des révélations divines qu'il a reçues, il défend aux chrétiens de pleurer leurs morts. Dieu, dit-il, lui a souvent ordonné « de témoigner sans cesse, de proclamer publiquement que nos frères ne doivent pas être pleurés, quand, par l'appel du Seigneur, ils sont délivrés du monde. Nous ne les perdons pas, mais ils nous devancent ; ils s'en vont pour nous précéder. Comme des voyageurs ou des navigateurs, nous devons les regretter, non gémir sur eux. Nous ne devons point ici-bas porter leur deuil, puisque là-haut ils ont déjà revêtu des vêtements blancs. Nous ne devons point fournir aux Gentils une occasion de nous critiquer : et ils nous blâmeraient à bon droit, si nous pleurions comme morts, et comme perdus pour nous, ceux que nous disons être vivants auprès de Dieu, et si nous ne prouvions pas par le témoignage intime de notre cœur la foi que dans nos

1) *De mortalit.*, 15.
2) *Ibid.*, 16.
3) *Ibid.*, 25.
4) *Ibid.*, 12.
5) *Ibid.*, 14.
6) *Ibid.*, 13.

discours nous exprimons par des mots »[1]. Belles paroles, et d'autant plus éloquentes qu'elles ont été prononcées en pleine épidémie, dans une ville démoralisée, aux rues encombrées de cadavres.

Une grande idée domine tout le discours, en anime et vivifie toutes les parties : l'idée de la mort considérée comme un bienfait, parce qu'elle ouvre la vie éternelle. Cyprien en dégage toute une philosophie chrétienne. L'existence d'ici-bas n'est qu'une lutte contre le diable et les passions ; c'est folie de s'y attacher[2]. La foi manque ; autrement, tous se réjouiraient de sortir du monde[3]. Un chrétien ne doit pas craindre un accident qui lui assure l'immortalité : « Si nous mourons pour le présent, grâce à la mort nous passons à l'immortalité ; et la vie éternelle ne peut commencer, si d'abord nous n'avons eu le bonheur de sortir d'ici. Ce n'est point sortir, mais passer ; c'est achever de parcourir le chemin des choses temporelles, pour gagner le chemin des choses éternelles. Qui ne se hâterait d'atteindre un état meilleur[4] ? » Tous les fidèles devraient se féliciter de quitter ce monde impie, qui les hait : « Vouloir rester longtemps dans le monde, c'est bon pour celui que charme le monde, pour celui que le siècle flatte et trompe et séduit par les attraits de la volupté terrestre. Mais le monde hait le chrétien : Pourquoi donc aimes-tu celui qui te hait ? Pourquoi ne suis-tu pas le Christ, qui t'a racheté et qui t'aime[5] ? » Etranger ici-bas, le fidèle a sa patrie au ciel : « Il faut considérer, mes très chers frères, et souvent réfléchir à ceci : c'est que nous avons renoncé au monde, et que nous vivons ici provisoirement, comme des hôtes et des étrangers.... Notre patrie, c'est le Paradis ; nos parents, ce sont désormais les Patriarches. Hâtons-nous donc et courons, pour voir notre patrie, pour saluer nos parents[6]. » Et l'orateur donne carrière à son imagination pour décrire l'accueil que trouveront les Justes au Paradis : « Là-haut nous attendent un grand nombre de ceux qui nous sont chers, nos parents, nos frères, nos fils, dont la troupe aux rangs serrés regrette notre absence : sûrs désormais de leur propre salut, ils sont encore inquiets du nôtre. Quand nous pourrons les voir et les embrasser, quelle sera notre joie commune, à eux et à nous ! Et quel plaisir l'on goûte là-haut, dans le royaume des cieux ! Ne plus craindre de

1) *De mortalit.*, 20.
2) *Ibid.*, 4-5.
3) *Ibid.*, 6-7.
4) *Ibid.*, 22. — Cf. 14.
5) *Ibid.*, 24.
6) *Ibid.*, 26.

mourir, vivre pour l'éternité, quelle félicité souveraine et sans fin ! Là-haut, vous verrez le chœur glorieux des apôtres ! et le bataillon enthousiaste des prophètes ! et le peuple innombrable des martyrs couronnés pour leurs combats, leurs souffrances et leur glorieuse victoire ! et les vierges triomphantes qui ont dompté par la continence les concupiscences de la chair et du corps ! et, dans l'éclat de leurs récompenses, les hommes compatissants qui ont fait œuvre de justice en distribuant aux pauvres des aliments ou autres dons, et qui, selon les préceptes du Seigneur, ont échangé leur patrimoine terrestre contre les trésors célestes ! Vers tous ces bienheureux, mes très chers frères, courons avec impatience, hâtons-nous, souhaitons d'être bientôt avec eux, de rejoindre bientôt le Christ [1] ! » Sur cette belle évocation des joies du Paradis se termine l'éloquent discours *De mortalitate*, qui annonce certaines pages du *Sermon sur la mort* de Bossuet, et qui, par la puissance de l'inspiration, la variété des thèmes ou la vigueur du rendu, est assurément l'une des œuvres maîtresses de Cyprien [2].

IV

Les instructions pastorales. — La toilette des femmes : le *De habitu virginum*. — La prière : le *De dominica oratione*. — La résignation chrétienne : le *De bono patientiae*. — L'aumône : le *De opere et eleemosynis*. — L'envie : le *De zelo et livore*. — Caractères communs à ces traités. — Emprunts à Tertullien. — Souci des applications.

Les trois traités ou discours que nous venons d'étudier, tous trois des ouvrages de circonstance, sont de beaucoup ce qu'il y a de plus intéressant, et de plus vivant, dans cette partie de l'œuvre de saint Cyprien. A vrai dire, ce sont les seuls opuscules de ce groupe qui soient réellement originaux. Les traités de discipline proprement dits, qui ont aussi la forme de sermons, sont très inférieurs ; et même ils déconcertent un peu le lecteur, soit par la banalité du fond, soit par la manie d'imitation qu'on y surprend. Plusieurs d'entre eux sont presque de simples adaptations des ouvrages qu'avait composés Tertullien sur les mêmes sujets.

1) *De mortalit.*, 26.

2) Le *De mortalitate* est souvent cité par saint Augustin (*Epist.* 217, 6 (22) ; *Contra duas Epist. Pelag.*, IV, 8 (22) ; 10 (27) ; *Contra Julian.*, II, 8 (25) ; *Praedestin. Sanctor.*, 14 (26).

Le *De habitu virginum* a été écrit en 249, au début de l'épiscopat. C'est une instruction pastorale ou une allocution, adressée aux vierges consacrées à Dieu[1]. L'auteur veut les mettre en garde contre les dangers de la coquetterie. Après un éloge pompeux de la discipline chrétienne[2], il rappelle que tout fidèle doit considérer son corps comme le temple de Dieu[3]. Les vierges occupent dans l'Eglise une place d'honneur, mais elles courent de grands périls[4]. Elles ne doivent pas se parer pour les hommes; elles ne doivent plaire qu'à Dieu[5]. La richesse n'est pas une excuse; car les riches doivent faire un meilleur usage de leur fortune[6]. D'ailleurs, la parure ne convient pas à une honnête femme[7]. Tous les artifices de toilette sont des inventions diaboliques, et c'est une impiété de changer l'œuvre de Dieu[8]. Les vierges doivent éviter toutes les distractions profanes; elles ne doivent pas assister aux noces, ni fréquenter les bains publics[9]. En terminant, l'orateur les exhorte à se montrer toujours dignes de leur situation privilégiée[10].

Considéré en lui-même, l'opuscule ne manque pas d'agrément. Mais il vaut surtout par la mise en œuvre; car il ne renferme presque rien de nouveau. Cyprien imite en même temps deux traités de Tertullien : tantôt le *De virginibus velandis*, tantôt le *De cultu feminarum*. Les emprunts de détails sont fort nombreux. Même des développements entiers ne sont guère qu'une paraphrase du texte de Tertullien : par exemple, les railleries sur les artifices de toilette et les modes extravagantes, sur l'usage du fard, des pendants d'oreille et autres bijoux, sur la manie de se peindre les yeux ou de se teindre les cheveux, sur toutes ces inventions bizarres dont les femmes du temps usaient et abusaient au point de se rendre méconnaissables[11]. L'influence du modèle est visible jusque dans le tour de phrase et les procédés d'exposition. Tertullien s'était mis lui-même en scène, à la fin du traité sur le *Voile des Vierges*[12]; de même, Cyprien, par ses derniers mots, se recommande aux prières de son aimable public : « Souvenez-vous seulement de nous, dit-il, quand la virginité commencera d'être honorée en vous[13]. » Ces rencontres, et bien d'au-

1) Saint Cyprien, *De habit. virgin.*, 3; 6; 8; 17; 21-22; 24.
2) *Ibid.*, 1.
3) *Ibid.*, 2.
4) *Ibid.*, 3-4.
5) *Ibid.*, 5-6.
6) *Ibid.*, 7-11.
7) *Ibid.*, 12-13.
8) *Ibid.*, 14-17.
9) *Ibid.*, 19-20.
10) *Ibid.*, 21-24.
11) *Ibid.*, 14-17.
12) Tertullien, *De virgin. vel.*, 17.
13) Saint Cyprien, *De habit. virgin.*, 24.

tres, prouvent que l'évêque de Carthage, en écrivant le *De habitu virginum*, avait sous les yeux les deux traités de son maître. On peut dire que toutes les idées, tous les arguments, les exemples, même les plaisanteries, tout est pris à Tertullien. Seulement, Cyprien dispose autrement les matériaux, adoucit les tons trop violents, ajoute quelques conseils[1].

Le *De dominica oratione*, écrit vers 252, a été composé peut-être, comme l'ouvrage analogue de Tertullien, pour les cérémonies du baptême, qui comprenaient une explication du *Pater*[2]. L'auteur montre d'abord l'importance des préceptes de l'Evangile, notamment de la prière enseignée aux hommes par le Christ[3]. Il définit ensuite l'attitude recueillie qui convient pour prier[4]. Puis il reproduit le texte de l'oraison dominicale employé alors dans l'Eglise de Carthage[5], et commente longuement ce texte, mot par mot[6]. Il termine par des considérations générales mêlées de conseils pratiques. Il fait l'éloge du *Pater*, qui contient et résume tout[7]; il recommande de prier souvent à l'exemple du Christ[8], mais surtout aux heures consacrées[9], d'écarter alors toute pensée profane[10], et de joindre l'aumône à la prière[11]. — Dans ce traité, Cyprien s'est constamment inspiré du *De oratione* de Tertullien. Il lui a emprunté l'idée générale, beaucoup de détails, et même bien des expressions. Mais il a modifié assez habilement les proportions des développements. Tertullien parlait plutôt de la prière en général; le commentaire du *Pater* était chez lui assez sommaire, et n'occupait guère plus d'un quart de l'ouvrage; le reste était rempli par des recommandations minutieuses, des discussions ou des polémiques, sur les conditions matérielles de la prière. Au contraire, l'opuscule de Cyprien traite avant tout, et spécialement, de l'oraison dominicale. Le commentaire du *Pater*, beaucoup plus long et plus complet, y devient le centre du développement; ce qui donne à l'ouvrage plus d'unité et d'harmonie.

Beaucoup moins personnel encore est le *De bono patientiae*, qui date du printemps de 256[12]. Cyprien y suit le *De patientia* de

1) Cf. Haussleiter, *Die Komposition des Hirtenbriefes « Ad virgines »*, dans les *Commentat. Wœlfflin.* (Leipzig, 1891), p. 382 sqq.

2) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 290 et suiv. — L'opuscule de Cyprien a la forme d'un sermon (*De dominic. orat.*, 1; 3; 6-7; 9-10; etc.).

3) *De dominic. orat.*, 1-3.

4) *Ibid.*, 4-6.

5) *Ibid.*, 7.

6) *Ibid.*, 8-27.

7) *Ibid.*, 28.

8) *Ibid.*, 29-30.

9) *Ibid.*, 34-36.

10) *Ibid.*, 31.

11) *Ibid.*, 32-33.

12) Cf. saint Cyprien, *Epist.* 73, 26. —

son maître avec une fidélité presque servile. A l'exemple de Tertullien, et dans le même ordre, il s'attaque d'abord aux philosophes, montre la différence entre la patience qu'ils ont prêchée et celle des chrétiens[1], propose comme idéal la patience de Dieu[2], puis celle du Christ[3]. Dans le reste de l'opuscule, il s'écarte un peu du plan de son modèle, mais il continue à reproduire presque toutes ses idées et ses arguments : patience des patriarches, des prophètes, de tous les Justes de l'Ancien Testament[4]; nécessité de la patience pour supporter les misères de la vie humaine, pour se défendre contre les tentations du diable, les persécutions, les vices, les maladies, et l'adversité[5]; conséquences fatales de l'impatience[6]; éloge de la patience, qui soutient et complète les autres vertus[7]. Seule, la fin appartient en propre à Cyprien, qui exhorte les fidèles à abandonner toute idée de vengeance contre les ennemis de l'Eglise[8]. D'ailleurs, son traité est mieux proportionné. Il a supprimé la plupart des digressions de Tertullien, il s'efface plus que lui, il donne beaucoup plus de place aux citations bibliques, et il se préoccupe davantage de son public, des leçons pratiques à tirer du sermon. Malgré tout, cet ouvrage, plus encore que les précédents, n'est en grande partie qu'une adaptation.

Pour les deux traités dont il nous reste à parler, Cyprien ne semble pas avoir eu de modèle. Mais le fond n'en est guère plus original. Des textes de l'Ecriture, commentés ou paraphrasés avec complaisance, des exemples bibliques, quelques lieux communs de morale, de fréquentes apostrophes aux fidèles[9], et c'est tout. Dans le *De opere et eleemosynis*, composé entre 253 et 256, l'auteur se contente de montrer que l'aumône est pour les chrétiens un devoir[10], d'affirmer qu'on ne doit pas craindre de s'appauvrir[11], de combattre l'avarice[12], et d'engager les riches à être généreux[13]. Dans le *De zelo et livore*, écrit en 256 ou 257, il établit simplement que l'envie est un des moyens imaginés par le

L'opuscule, comme les précédents, a la forme d'un sermon (*De bono patient.*, 1 : 19-24. — Cf. 3; 5-6; 9; 11; 14).

1) Saint Cyprien, *De bono patient.*, 2-3 = Tertullien, *De patient.*, 1.

2) Saint Cyprien, *De bono patient.*, 4 = Tertullien, *De patient.*, 2.

3) Saint Cyprien, *De bono patient.*, 5-9 = Tertullien, *De patient.*, 3.

4) Saint Cyprien, *De bono patient.*, 10.

5) *Ibid.*, 11-18.

6) *Ibid.*, 19.

7) *Ibid.*, 20.

8) *Ibid.*, 21-24.

9) Saint Cyprien, *De opere et eleemosyn.*, 1; 3-4; 6; 16; 21; 23-26; *De zelo et livor.*, 1; 3-4; 6; 10; 14; 16.

10) *De opere et eleemosyn.*, 1-8.

11) *Ibid.*, 9-12.

12) *Ibid.*, 13-20.

13) *Ibid.*, 21-26.

diable pour égarer l'homme[1], qu'elle est la cause d'une foule de vices, de crimes et de tourments[2], qu'elle a été condamnée par le Christ et par les apôtres[3], que les chrétiens doivent être en garde contre cette passion fatale[4]. Malgré l'habileté de la mise en œuvre, l'invention paraît bien maigre.

A ne considérer que le fond, on ne trouve donc rien d'original dans les cinq traités de discipline proprement dits; et l'on s'étonne d'abord un peu de l'estime où les tenait saint Augustin[5]. Trois de ces traités ne sont guère que des adaptations d'ouvrages de Tertullien; et les deux autres sont de conception médiocre. Le grand évêque de Carthage, si personnel en d'autres domaines, n'a su ici que paraphraser des textes, ou répéter ce qu'un autre avait dit avant lui. Et, dans ses imitations, l'on doit reconnaître que le disciple est resté généralement fort au-dessous du maître.

Cependant ces traités sont loin d'être indifférents. Si le fond en est banal ou d'emprunt, ils valent souvent par la forme, par le détail, où se montrent nettement le tour d'esprit de Cyprien et le caractère particulier de son éloquence. es opuscules ont d'abord le mérite d'être fort bien construits; sans parler de l'élégance du style, ils attestent partout le souci de la composition, le sens des proportions harmonieuses. Tous les éléments d'emprunt y sont adroitements combinés et heureusement fondus. Les lieux-communs mêmes y sont souvent renouvelés et animés par l'application que l'orateur en fait aux circonstances. Par exemple, dans le *De dominica oratione* et dans le *De zelo et livore*, on relève des allusions précises aux schismatiques de Rome et de Carthage[6]. — Le *De bono patientiae* est, en ce sens, très caractéristique. Cyprien, comme nous l'avons vu, y copie ordinairement Tertullien; et pourtant son ouvrage était très actuel d'intention et de fait. Lui-même nous en avertit, dans sa lettre à Jubaïanus: « Nous conservons, écrivait-il, nous conservons patiemment et doucement la charité de l'âme, l'honneur de notre collège, le lien de la foi, la concorde de l'épiscopat. C'est pour cela qu'avec les ressources de notre médiocre talent, avec la permission et l'inspiration du Seigneur, nous venons d'écrire un livre intitulé *De bono patientiae*; et nous te l'avons envoyé en raison

1) *De zelo et livor.*, 1-5.
2) *Ibid.*, 6-9.
3) *Ibid.*, 10-15.
4) *Ibid.*, 16-18.
5) Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, IV, 21; *Epist.* 215, 3; *Contra duas Epist. Pelag.*, IV, 8 (21-22); 9 (25); 10 (27); *De dono persever.*, 2 (4); *Contra Julian.*, II, 3 (6); 8 (25); *De baptism.*, IV, 8 (11). — Cf. saint Jérôme, *Epist.* 22, 22; 66, 5; 130, 19; *Comment. in Epist. ad Galat.*, III, 5, 19-21.
6) Saint Cyprien, *De dominic. orat.*, 30; *De zelo et livor.*, 6.

de notre mutuelle affection[1]. » Ainsi, ce livre, qui nous semblait d'abord très impersonnel, se rattache directement aux polémiques du temps. En effet, il s'éclaire et s'anime à la lumière des circonstances historiques. Voici des allusions évidentes aux troubles de la communauté de Carthage : « La charité est le lien de la fraternité, le fondement de la paix, la garantie solide et durable de l'unité... L'apôtre a prouvé qu'on ne pouvait conserver ni l'unité ni la paix, si les frères ne se faisaient des concessions mutuelles, et si à force de patience ils ne préservaient le lien de la concorde[2]. » Et plus loin : « C'est l'impatience qui dans l'Eglise fait les hérétiques; c'est elle qui les pousse à la révolte, comme les Juifs, contre la paix et la charité du Christ, et qui les entraîne aux hostilités, aux haines furieuses[3]. » La pensée de l'orateur se précise encore à la fin du discours. Il engage les chrétiens de Carthage à ne point s'efforcer de tirer vengeance des ennemis de l'Eglise, païens, Juifs ou hérétiques : « Un très grand nombre d'entre vous, je le sais, mes très chers frères, trouvent bien lourd le poids des injures dont on les accable, ils s'en irritent, ils désirent être vengés promptement de ceux qui s'acharnent contre eux et les frappent. Aussi dois-je m'expliquer là-dessus en finissant. Au milieu des flots et des tourbillons du monde, au milieu de ces persécutions que nous font subir les Juifs, les Gentils et aussi les hérétiques, attendons patiemment le jour de la vengeance, et ne hâtons point par nos plaintes, par une précipitation inopportune, l'heure du châtiment[4]. » Les derniers mots de l'évêque trahissent bien sa préoccupation dominante : « Songeons à la patience du Seigneur Jésus, mes très chers frères, songeons-y dans les persécutions et dans nos souffrances. Confiants dans son arrivée, obéissons-lui en tout; ne nous hâtons point de nous défendre avant le Seigneur, nous les serviteurs, par un empressement impie et insolent. Tenons-nous tranquilles, au contraire, et appliquons-nous, et veillons de tout notre cœur, et soyons fermes pour tout supporter, et observons les préceptes du Seigneur. Ainsi, quand viendra le jour de la colère et de la vengeance, nous ne serons pas punis avec les impies et les pécheurs, mais nous serons honorés avec les Justes et ceux qui auront eu la crainte de Dieu[5]. » On voit comment le lieu-commun, l'idée prise à Tertullien, se tourne ici chez l'évêque de Carthage en une grande leçon de charité.

1) *Epist.* 73, 26.
2) *De bono patient.*, 15.
3) *Ibid.*, 19.
4) *Ibid.*, 21.
5) *Ibid.*, 24.

En dehors même des allusions aux circonstances historiques, ce qui est frappant dans tous ces traités, c'est le souci des applications. Autant Cyprien se préoccupe peu de renouveler la méthode de démonstration, autant il cherche à tirer de tout des conseils pratiques. Il veut qu'on demande toujours aux livres saints des règles de conduite : « Les préceptes évangéliques, dit-il, ne sont pas autre chose que des enseignements divins, les fondements de l'édifice de la foi, les appuis solides de la foi, la nourriture fortifiante du cœur, le gouvernail des fidèles pour le chemin à suivre, la sauvegarde du salut. En instruisant sur la terre les esprits dociles des croyants, ces préceptes les conduisent au royaume des cieux[1]. » Il subordonne tout à cette préoccupation constante de la direction des âmes. Les grands principes de la morale ou de la discipline chrétienne l'intéressent surtout en raison de l'utilité immédiate. Par exemple, il s'était inquiété des scandales causés par des vierges consacrées à Dieu[2]. Il saisit cette occasion de leur rappeler leurs devoirs ; mais des généralités il passe vite aux faits précis qui motivaient en partie le traité. Il énumère les dangers de la parure et de la coquetterie; pour éviter aux vierges les occasions de péché, il leur interdit de se montrer dans les cérémonies des noces et de se baigner dans les bains publics[3]. De même, dans le *De dominica oratione*, il ne se contente pas de commenter le *Pater*. Il en tire des conclusions pratiques : il insiste sur la nécessité du recueillement[4] ; il recommande aux fidèles de se conformer à l'usage nouvellement établi, de prier régulièrement le matin et le soir[5]; et il déclare la prière inefficace, si l'on n'y joint l'aumône[6].

Il revient sans cesse sur cette question de l'aumône, qu'il considérait comme l'un des devoirs essentiels du chrétien. Et l'on ne s'étonne pas qu'il en ait fait l'objet d'un traité. Si cet opuscule est pauvre d'idées, il est riche en conseils, en chaleureuses exhortations. L'évêque est dur pour ceux des fidèles de Carthage qui se dérobaient aux bonnes œuvres : « Maintenant, dit-il, nous voyons dans l'Eglise certaines gens dont les oreilles sont fermées et le cœur aveuglé. Ces gens-là ne se laissent point éclairer par les avertissements salutaires de l'Esprit. Rien d'étonnant à ce qu'ils méprisent les leçons du serviteur de Dieu, puisque nous les avons vus mépriser le Seigneur lui-même. Pourquoi t'ap-

1) *De dominic. orat.*, 1.
2) *De habit. virgin.*, 20.
3) *Ibid.*, 18-19.
4) *De dominic. orat.*, 4-6.
5) *Ibid.*, 35.
6) *Ibid.*, 32.

plaudir de ces pensées ineptes et sottes, comme si la crainte et l'inquiétude de l'avenir t'interdisaient les bonnes œuvres? Pourquoi te retrancher derrière des ombres et des fantômes de prétextes? Avoue donc la vérité; puisque nous savons et que tu ne peux nous tromper, révèle-nous tes raisons secrètes et cachées. Ton âme est assiégée par des ténèbres stériles; la lumière de la vérité s'en est retirée; et ton cœur tout charnel est aveuglé par les épais et profonds brouillards de l'avarice. Tu es prisonnier, tu es esclave de ton argent; tu es retenu par les chaînes et les liens de la cupidité; toi qu'avait délié le Christ, tu es lié de nouveau. Tu veux sauver ton argent; mais tu as beau le sauver, il ne te sauve pas. Tu grossis ton patrimoine, mais il t'écrase de son poids[1]. » Plus loin, il s'en prend aux élégantes qui trouvent toujours de l'argent pour leur luxe, et jamais pour les pauvres[2]. Il répond aux chrétiens qui alléguaient les charges de famille, le nombre de leurs enfants[3]. Pour effrayer les avares, comme tel sermonnaire du moyen âge, il évoque le diable en personne; et le diable, aux prises avec le Christ, le raille du peu de dévouement de ses fidèles, du peu d'empressement qu'ils mettent à lui obéir en secourant leurs frères[4]. A ces invectives contre l'avarice s'oppose un bel éloge de la charité chrétienne. Le spectacle d'un homme qui fait l'aumône a pour témoins Dieu, le Christ, les anges; et c'est une fête plus belle que toutes les fêtes profanes[5]. D'ailleurs tous les hommes sont égaux; Dieu veut cette égalité, qu'on doit rétablir par la charité[6].

On voit en quoi Cyprien diffère de Tertullien, même quand il l'imite de très près, même quand il le copie. Les ouvrages de Tertullien, bien qu'ils aient souvent la forme d'allocutions aux fidèles, étaient avant tout des traités, où l'auteur se proposait surtout d'établir une thèse. L'évêque de Carthage n'a pas la féconde invention, ni la puissante logique de son maître; mais il a l'esprit pratique, la finesse de l'observation morale, le souci de l'utile, la charité, l'onction. Il a souvent aussi de la grâce, parfois une grande délicatesse, comme dans certaines de ses exhortations aux vierges[7]. Il a le sens de l'à-propos, il excelle à trouver le conseil de circonstance et le mot juste, sans se perdre pourtant dans le détail trop minutieux, mais en subordonnant tous ses avis à la pensée toujours présente d'un haut idéal

1) *De opere et eleemosyn.*, 12-13.
2) *Ibid.*, 15.
3) *Ibid.*, 16-20.
4) *Ibid.*, 22.
5) *Ibid.*, 21.
6) *Ibid.*, 25.
7) *De habit. virgin.*, 3; 21.

chrétien[1]. S'il est très inférieur à Tertullien comme logicien et comme docteur, il prend sa revanche comme moraliste et comme sermonnaire.

V

Comment Cyprien a compris le sermon. — Rôle des citations bibliques. — Commentaire des textes sacrés. — Peintures morales. — Conseils pratiques et aspirations mystiques. — Caractère de cette éloquence.

Les instructions pastorales, comme les discours de circonstance, sont de précieux documents sur la prédication de saint Cyprien. Nous avons montré la singulière inégalité de l'orateur dans ces deux catégories d'ouvrages : autant les discours de circonstance sont vivants, vigoureux et originaux, autant les instructions pastorales sont faibles de conception, banales en leur fond, et ternes, sauf quand l'orateur touche aux affaires du jour et tire des lieux-communs de la morale chrétienne un conseil d'une application immédiate. Ce contraste si frappant, entre deux classes d'œuvres qui datent à peu près du même temps, nous paraît s'expliquer par le caractère même de la prédication de Cyprien.

D'un bout à l'autre de son épiscopat, il a eu la même conception du sermon. Il se propose simplement de rappeler et de faire comprendre aux fidèles les préceptes divins. L'essentiel pour lui, c'est de recueillir et de classer la série des textes sacrés qui doivent constituer la charpente du discours. Il va sans dire que l'emploi des citations bibliques n'a rien de particulier à Cyprien; on les rencontre en grand nombre chez tous les sermonnaires, et c'est la loi même du genre. Ce qui est spécial à Cyprien, c'est le rôle tout à fait prédominant, presque tyrannique, que joue chez lui la citation. Tertullien commençait par construire un plan rationnel, puis il cherchait des textes à l'appui des raisonnements. Chez Cyprien, le raisonnement, l'idée même, est inséparable de la citation. On peut dire sans exagération que, chez lui, de la citation naît l'idée. Sans sa Bible, il ne saurait plus ni parler ni écrire, il ne penserait pas. Donc, à ses yeux, l'objet unique du sermon est de rassembler les préceptes de l'Ecriture, de les classer, de les éclairer, de les mettre en valeur. C'est pour cela que, parmi ses ouvrages, nous rencon-

1) *De dominic. orat.*, 15.

trons deux grands recueils de textes sacrés ; et assurément, dans sa pensée, ce n'étaient pas les moins importants de ses traités. Comme il nous le dit lui-même, il s'était proposé de réunir ainsi des matériaux à l'usage des prédicateurs et des polémistes[1]. En fait, la plupart des chapitres de ces deux recueils, surtout le troisième livre des *Testimonia*, par le simple classement des textes, sont déjà des esquisses, des plans de sermons. L'évêque de Carthage ne s'est pas fait faute d'utiliser lui-même, pour sa prédication, ses propres recueils de témoignages bibliques. Par exemple, dans le traité *De opere et eleemosynis*, les textes allégués sont à peu près les mêmes que dans le long chapitre des *Testimonia* intitulé *De bono operis et misericordiae*[2]. Nous saisissons là sur le vif le procédé de Cyprien dans la préparation de ses traités ou de ses homélies ; une fois ses textes réunis et classés, il était bien près de considérer que le discours ou le livre était fait.

Restait pourtant à commenter ces passages de l'Ecriture. C'était pour l'orateur la chose du monde la plus simple. L'évêque de Carthage ne se mettait en frais ni d'imagination ni de critique. Il respectait trop les paroles divines pour prendre avec elles beaucoup de libertés ; et il était trop peu philosophe pour en chercher le sens profond. Son exégèse est d'une candeur merveilleuse, d'une simplicité évangélique. Très différent en cela d'un Tertullien ou d'un Augustin, il s'interdit presque toujours les hardiesses de l'interprétation allégorique ; s'il en use parfois, c'est pour les passages dont la signification allégorique était admise par tous les docteurs, et dès longtemps. D'ailleurs, il n'aurait eu aucune raison de torturer les textes. Il ne s'efforce point de les tirer à lui, de les plier à ses propres conceptions ; au contraire, il se prête, se livre à eux, avec la simplicité de cœur et la droiture des vrais chrétiens. Il s'en tient au sens littéral, car il ne cherche dans l'Ecriture que des règles de conduite.

C'est dans l'exposé de ces règles, autrement dit, dans le domaine de la morale et de la discipline que sa personnalité intervient. D'une part, puisqu'il veut trouver un remède au mal, il est amené naturellement à décrire les défauts ou les vices qu'il

1) Saint Cyprien, *Testimon.*, I, procem. ; *Ad Fortunat.*, praefat., 3.

2) *Testimon.*, III, 1. — De même, les traités *De habitu virginum* et *De bono patientiae* ont bien des points communs avec des chapitres des *Testimonia*. Pour le *De habitu virginum*, cf. *Testimon.*, III, 32 et 36 ; pour le *De bono patientiae*, cf. *Testimon.*, III, 14-15 ; 17 ; 19.

combat; d'où ces vigoureuses peintures morales et ces véhémentes invectives, qui parfois se concentrent en un grand tableau de mœurs, riche en couleurs. D'autre part, il tourne les témoignages de l'Ecriture en conseils pratiques : il le fait avec une précision et une autorité très remarquables, souvent avec un rare bonheur d'expression. Au milieu de ces recommandations et de ces peintures satiriques, il s'anime peu à peu. Dès qu'il s'agit du sort des âmes confiées à sa charge, la charité du chrétien et le dévouement de l'évêque entrent en jeu. Puis l'imagination s'en mêle, une imagination mystique qu'on ne s'attendait point à trouver dans cet esprit très pratique. Ce mysticisme n'est, d'ailleurs, nullement compliqué; c'est le mysticisme du chrétien ardent qui se sent toujours sous la main de Dieu, et qui vit pour Dieu, dans l'attente de la fin du monde et des joies du Paradis. Mais ces rêves suffisent pour jeter quelques fleurs sur la sévérité un peu nue des préceptes moraux. De tout cela, de ce mélange des citations bibliques, des peintures de mœurs, des invectives, des conseils et des aspirations mystiques, naît souvent une éloquence vigoureuse, entraînante, presque poétique.

Etant donné cette conception du sermon, on ne s'étonne plus que les discours de circonstance soient très supérieurs aux autres. Dans une œuvre oratoire ainsi comprise, l'élément de vie, ou, tout au moins, d'intérêt littéraire, n'est assurément ni le long défilé des textes de l'Ecriture, ni le commentaire de ces textes, nécessairement un peu sec et terre à terre chez un homme si étranger aux spéculations. La source de vie et d'éloquence ne peut se trouver que dans les conclusions, conseils, peintures morales, exhortations. Or les conseils seront d'autant plus utiles et d'autant plus précis, les peintures d'autant plus vives, et les exhortations d'autant plus pressantes, que la situation de l'Eglise sera plus critique. Le talent oratoire de Cyprien devait donc grandir ou faiblir suivant le cours des événements. Ce n'est pas lui qui a changé; ce sont les circonstances, et, avec elles, la matière de son éloquence. Dans les sermons proprement dits, en temps de paix religieuse, il réussit plus difficilement à animer les lieux-communs de la morale chrétienne. Il pille Tertullien ou aligne ses textes. Mais, des livres de son modèle ou de ses textes, comme il n'est ni un penseur original, ni philosophe, ni dialecticien, il ne peut tirer que des conclusions trop générales, un peu banales par leur généralité même, ou de menus préceptes moraux. Il vaut seulement alors par la forme, par ses fines observations psychologiques, par le soin du détail, par l'onction naturelle de

sa parole. Au contraire, que son Eglise soit décimée par la persécution, troublée par le schisme, ou désolée par la peste, l'homme grandit aussitôt, l'évêque court à son poste, l'orateur s'élève sans effort à la haute éloquence. Ses défauts mêmes deviennent alors des qualités. La faiblesse de son exégèse est une force en face du danger, auquel il oppose la simplicité de la parole divine. Grâce à son sens pratique, ennemi des aventures de la pensée, il voit juste, trouve les raisons qui rassurent, les mots qui entraînent, les solutions qui rallient tous les suffrages.

Homme d'action et de lutte, sa véritable éloquence devait être une éloquence d'action. Les meilleurs de ses sermons, ce sont les discours sur les apostats et sur la peste, ou encore les admirables lettres qu'il écrivait aux confesseurs pendant les persécutions[1]. Dans un autre genre, on doit citer sa courte allocution aux évêques africains pour l'ouverture de la fameuse séance du 1er septembre 256[2]. A en juger par cette petite harangue, pleine d'autorité, et de mordante ironie, on peut croire que les plus beaux de ses discours n'ont point été recueillis ou ont péri : ceux qu'il prononça dans les conciles de Carthage.

1) Saint Cyprien, *Epist.* 10 ; 76 ; etc.
2) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, prooem.

CHAPITRE V

LA CORRESPONDANCE

I

Physionomie actuelle du recueil de lettres. — Comment il s'est formé. — Éléments dont il se compose. — Lettres de contemporains. — Les correspondants de Cyprien. — Lettres synodales. — Correspondance personnelle de Cyprien. — Lettres relatives aux persécutions. — Lettres relatives aux polémiques. — Lettres diverses. — Caractère de cette correspondance.

Précisément parce que Cyprien est avant tout un homme d'action, la partie la plus vivante de son œuvre est sa correspondance. Ses traités, même les plus intéressants, laissent cette impression singulière, que l'homme était supérieur à ses livres. Les lettres nous le révèlent tout entier, au moins dans son rôle d'évêque.

Le recueil, dans les meilleures éditions modernes, comprend 81 lettres, de dimensions et de provenance assez diverses. Elles sont rangées aujourd'hui, à peu de chose près, dans l'ordre chronologique [1]. Mais il s'en faut que la correspondance se présente ainsi dans les manuscrits. D'abord, aucun d'eux ne la contient tout entière ; puis ils diffèrent presque tous les uns des autres par le nombre et l'ordre des pièces reproduites [2]. En réalité, cette correspondance se compose d'une série de groupes indépendants, où les lettres se sont juxtaposées de bonne heure, parfois suivant la fantaisie ou le dessein particulier d'un copiste, le plus souvent d'après l'affinité des sujets, et même

1) Sur la chronologie, voyez plus haut, même *livre*, *chap.* II, § 2 (t. II, p. 253 et suiv.). — Entre les éditeurs qui ont pris la chronologie pour base de leur classement, il n'y a guère que des divergences de détail : interversion de lettres d'un même groupe, classification plus ou moins arbitraire de quelques lettres que rien ne permet de dater exactement. Cf. le tableau de concordance dressé par Hartel, *Praefat.*, p. CXIX sqq.

2) Cf. Hartel, *Praefat.*, p. XXVI sqq.

d'après certaines indications fournies par l'auteur. Pour comprendre comment s'est constitué, sinon le recueil actuel, considéré dans son ensemble, du moins chacun des groupes rationnels dont il est formé, on doit commencer par interroger Cyprien lui-même.

L'évêque de Carthage, on n'en saurait douter, conservait avec soin une copie de chacune de ses lettres ; car toutes étaient des actes d'un caractère plus ou moins officiel, et, par là même, elles devenaient aussitôt des pièces d'archives. Très souvent, il renvoie ses correspondants à des lettres antérieures, même quand elles avaient été adressées à d'autres personnes [1]. Il transcrit volontiers des passages de lettres écrites ou reçues par lui [2]. Ou bien il en expédie une copie. Par exemple, il communique à ses collègues africains les instructions qu'il avait transmises au clergé de Carthage [3] ; vers le même temps, il communique aux clercs de Carthage sa correspondance avec l'évêque Caldonius [4] et avec l'Eglise de Rome [5]. De même, il envoie au clergé romain sa réponse à un groupe de *lapsi* et d'autres documents [6] ; plus tard, il adresse au pape Cornelius une copie de sa lettre aux confesseurs du parti de Novatianus [7]. Dans l'affaire du baptême des hérétiques, il transmet à divers évêques les pièces antérieures relatives à ce débat [8].

Tous ces faits montrent quelle importance Cyprien attachait à ses lettres, et avec quel soin il les conservait. Quelquefois il invitait ses correspondants à en multiplier les copies, à les faire lire ou transcrire autour d'eux, à les répandre par tous les moyens. Vers la fin de 250, il écrit au clergé de Carthage, en lui envoyant sa correspondance avec l'Eglise de Rome : « Je vous ai transmis des copies de ces lettres pour vous les faire lire. Quant à vous, veillez, aussi activement que vous le pourrez, à ce que ces lettres écrites par moi et les réponses soient portées à la connaissance de nos frères. De plus, tous les étrangers, les

1) Saint Cyprien, *Epist.* 27, 1-3 (renvoi aux lettres 20-26) ; — *ibid.*, 29 (renvoi à la lettre 27); — *ibid.*, 55, 4-5 (renvoi aux lettres 19-20 ; 27-28 ; 30) ; — *ibid.*, 73, 1 et 74, 1 (renvois aux lettres 70-72); etc.

2) *Epist.* 55, 4-5 (il cite des passages des lettres 19, 2, et 30, 5); — *ibid.*, 26 et 27, 2 (il cite une phrase de la lettre 23) ; — *ibid.*, 74, 1 (il cite un passage d'une lettre du pape Stephanus).

3) *Epist.* 26 : « Epistulis quas ad vos proximis feceram, quarum exemplum collegis quoque multis jam misi. » C'est une allusion à la lettre 19.

4) *Ibid.*, 26 : « Sed et quid mihi Caldonius collega meus scripserit, quidque ego ei rescripserim, ut sciretis, utriusque epistulae exemplum litteris meis junxi. » Il s'agit des lettres 24-25.

5) *Ibid.*, 32 (envoi des lettres 27 et 30-31).

6) *Ibid.*, 35 (envoi des lettres 33-34).

7) *Ibid.*, 47 (envoi de la lettre 46).

8) *Ibid.*, 71, 1 ; 72, 1; 73, 1; 74, 1.

évêques mes collègues, ou les prêtres, ou les diacres, qui seront présents à Carthage ou qui y viendront, devront être mis par vous au courant de tout cela. Et s'ils veulent prendre des copies de ces pièces pour les emporter dans leur pays, donnez-leur l'autorisation de le faire. D'ailleurs, j'ai déjà mandé au lecteur Satyrus, notre frère, de faciliter cette transcription à tous ceux qui le désireraient. Il importe, en effet, pour rétablir même provisoirement la paix dans les Eglises, que toutes se mettent entièrement d'accord[1]. » Peu de temps après, à propos d'instructions complémentaires, il écrit encore à ses clercs : « Lisez cette même lettre aussi à mes collègues, à tous ceux qui seront présents ou qui viendront à Carthage ; car il faut que nous soyons unanimes et pleinement d'accord dans la conduite à suivre pour le traitement et la guérison des *lapsi*[2]. » On voit par ces exemples que Cyprien s'efforçait d'assurer à ses lettres la plus grande publicité, et d'en répandre des copies en tout sens. Le fait est important à noter pour l'histoire critique de sa correspondance.

Ce n'étaient pas seulement des pièces isolées, c'était souvent un groupe de pièces relatives à une même question, que l'évêque de Carthage communiquait à ses correspondants, pour les tenir au courant de la situation. Il forma lui-même ainsi, avec des lettres écrites ou reçues par lui, une série de petits dossiers, dont chacun résumait ses opinions ou ses instructions sur un point donné, et qu'il transmettait volontiers aux intéressés pour éviter de trop longues explications ou des redites. D'après les indications qu'il nous fournit d'une façon plus ou moins directe, nous pouvons encore aujourd'hui déterminer assez exactement la composition de plusieurs de ces dossiers.

Vers le milieu de l'année 250, Cyprien adressait au clergé romain un recueil de treize lettres, recueil destiné à prouver que pendant la persécution il n'avait négligé aucun de ses devoirs d'évêque[3]. Un peu plus tard, et toujours pour l'édification de l'Eglise de Rome, il complétait ce dossier par l'envoi d'un nouveau groupe de six lettres[4]. Vers le même temps, il transmettait à son collègue Caldonius et à de nombreux évêques africains une collection de cinq pièces sur la façon de traiter les *lapsi*[5] ; c'était comme un extrait du dossier précédent, extrait qui résumait sa politique et ses conclusions sur un point parti-

1) *Epist.* 32.
2) *Ibid.*, 34, 3.
3) *Ibid.*, 20, 2. — Ce recueil comprenait les lettres 5-7; 10-19.
4) *Ibid.*, 27, 2-3. — Ce nouveau recueil se composait des lettres 21-26.
5) *Ibid.*, 25. — Il s'agit probablement des lettres 15-19.

culier. — En 256, nous le voyons former un autre dossier, qui comprenait les pièces relatives au baptême des hérétiques. Il renvoyait volontiers à ce recueil, et ne négligeait aucune occasion de le faire circuler dans l'intérieur des provinces africaines[1]. Ce dernier dossier est d'autant plus intéressant pour nous, que dans la correspondance on le voit grossir peu à peu. Dans les allusions successives qu'y fait l'auteur, il s'enrichit régulièrement de pièces nouvelles, ajoutées une à une, à mesure que s'étend la propagande[2]. Cet exemple suffit à montrer comment se sont formés tout naturellement, par les nécessités de la polémique, les premiers groupes de lettres.

Ces dossiers, ainsi constitués par Cyprien lui-même pour des raisons d'ordre pratique et sans aucune arrière-pensée de gloire littéraire, ont été le point de départ des groupements plus complexes qui se sont dessinés plus tard. En vertu des lois de l'affinité, les lettres qui se rapportaient aux mêmes sujets ou qui étaient adressées aux mêmes personnes, ont grossi les recueils déjà formés. Il y a eu, semble-t-il, deux systèmes principaux de groupement. Le premier avait pour base l'analogie des sujets : d'où les collections de pièces sur la persécution de Dèce, sur les schismes, sur le baptême des hérétiques, sur la persécution de Valérien. L'autre système tendait à réunir les lettres adressées aux mêmes correspondants : aux papes, aux clercs et confesseurs romains, au clergé de Carthage, aux évêques africains. Quelques copistes paraissent s'être efforcés de combiner les deux méthodes précédentes; dans la série des pièces d'une même période et relatives à une même affaire, ils introduisaient la classification par personnes. Ce système mixte a fini par prévaloir ; et c'est à peu près celui de nos éditions modernes.

Pendant tout le Moyen Age, à en juger par le contenu des manuscrits, la plupart de ces groupes ont dû circuler isolément. Souvent, plusieurs d'entre eux étaient réunis, ou plutôt juxtaposés comme au hasard, à la suite des traités de Cyprien. Mais on peut douter qu'il ait existé, avant les temps modernes, une collection complète de toutes les pièces de la correspondance. Rufin dit, il est vrai, que « tout le corps des lettres de saint Cyprien martyr est ordinairement rassemblé dans un seul manu-

1) *Epist.* 71, 1 ; 72, 1 : 73, 1 ; 74, 1.

2) *Ibid.*, 71, 1 (envoi de la lettre 70) ; — *ibid.*, 72, 1 (envoi des lettres 70-71) ; — *ibid.*, 73, 1 (allusions aux lettres 70-72) ; — *ibid.*, 74, 1 (allusions aux lettres précédentes et à la réponse du pape Stephanus).

scrit[1] » Si formel que paraisse ce témoignage, il n'en est pas moins suspect; car rien ne le confirme. Rufin visait dans ce passage soit une tradition manuscrite qui n'a pas laissé de traces, soit plutôt des recueils incomplets où étaient seulement réunies un assez grand nombre de lettres[2]. Au contraire, l'existence de groupes isolés est attestée par plusieurs écrivains : ainsi, Eusèbe fait allusion à la correspondance de Cyprien avec Fabios, évêque d'Antioche[3], et saint Jérôme à sa correspondance avec les papes[4]. En tout cas, la comparaison des nombreux manuscrits conservés condamne l'hypothèse d'une édition complète, puisque aucun de ces manuscrits ne contient toute la correspondance, et puisqu'ils ne sont d'accord entre eux ni pour l'ordre ni pour le nombre des pièces.

En résumé, le recueil actuel a été formé et ordonné dans les temps modernes; mais il se compose d'éléments anciens et tous authentiques. Il comprend divers groupes de lettres, qui ont été constitués de bonne heure, et dont l'origine remonte souvent à Cyprien lui-même. De là, dans cette correspondance, certaines lacunes et certaines additions qui à première vue peuvent sembler surprenantes. D'abord, des pièces isolées ont disparu : par exemple, la lettre à Firmilien de Césarée[5]. Même des groupes entiers se sont perdus, comme les lettres à Fabios d'Antioche[6]. Par contre, le recueil renferme un assez grand nombre de documents dont Cyprien n'est pas l'auteur, mais qui se rattachent à ses polémiques. Ces anomalies apparentes n'ont rien que de naturel, si l'on songe que les lettres de l'évêque de Carthage ne nous sont point parvenues sous la forme d'une collection méthodique, constituée une fois pour toutes, mais par groupes indépendants, de composition flottante, qui se séparaient ou se juxtaposaient, se réduisaient ou s'enrichissaient, selon le caprice ou le dessein des copistes.

Telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui, dans l'édition critique qui est la synthèse des divers recueils manuscrits, la correspondance renferme trois catégories de documents : 1° les

1) « Sancti Cypriani martyris solet omne epistolarum corpus in uno codice scribi. » (Rufin, *De adulterat. libr. Origen.* — *Patrol. gr.* de Migne, tom. XVII, p. 628).

2) D'ailleurs, dans le passage cité, Rufin paraît désigner sous le nom d'*epistolae* l'ensemble des œuvres de Cyprien, aussi bien les traités que les lettres proprement dites. Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 694.

3) Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 43, 3.

4) Saint Jérôme, *Chron. ad ann.* 2269 et 2270.

5) Cf. la lettre de Firmilien dans la correspondance de Cyprien (*Epist.* 75, 1; 4; etc.).

6) Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 43, 3.

lettres écrites par Cyprien ; 2° une série de pièces officielles qui émanent des conciles du temps ; 3° des lettres de contemporains.

Ces dernières sont au nombre de seize. Nous en avons étudié déjà quelques-unes, celles qui ont pour auteurs des Africains[1] : Caldonius et autres évêques du pays[2] ; divers confesseurs carthaginois pendant la persécution de Dèce[3] ; des évêques numides frappés par la persécution de Valérien[4]. A ces lettres d'Africains s'ajoutent des lettres écrites par des chétiens d'autres régions : deux, du pape Cornelius[5] ; trois, du clergé romain pendant la vacance du siège épiscopal[6] ; deux, des confesseurs de Rome[7] ; une, de Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce[8]. Tous ces documents sont fort précieux pour l'histoire religieuse du temps, et même, indirectement, pour l'étude de la correspondance personnelle de Cyprien.

Ces Africains et ces Romains, dont nous possédons des lettres, comptent parmi les principaux correspondants de l'évêque de Carthage. Ce sont peut-être, pour nous, les plus intéressants ; car leurs propres déclarations nous renseignent exactement sur leur attitude, et même, parfois, nous permettent d'entrevoir leur physionomie. D'ailleurs, un bon tiers des lettres de Cyprien sont adressées aux mêmes personnages : quatre aux confesseurs carthaginois de la persécution de Dèce[9], une aux confesseurs numides[10], deux à l'évêque Caldonius ou à ses collègues[11], huit au pape Cornelius[12], quatre au clergé romain[13], et quatre aux confesseurs de Rome[14]. — Parmi les autres correspondants de Cyprien, c'est-à-dire ceux dont les lettres sont perdues, un seul a une personnalité vraiment historique, c'est le pape Stephanus[15]. La plupart sont des évêques africains, dont nous ne connaissons guère que le nom : Eucratius[16], sans doute l'évêque de Thenae[17] ; Rogatianus[18], probablement évêque de Nova en Numidie[19] ; Pomponius[20], peut-être l'évêque de Dionysiana[21] ; l'évêque numide

1) Voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* III (t. II, p. 68 et suiv.).
2) Saint Cyprien, *Epist.* 24 ; 42.
3) *Ibid.*, 21-23.
4) *Ibid.*, 77-79.
5) *Ibid.*, 49-50.
6) *Ibid.*, 8 ; 30 ; 36.
7) *Ibid.*, 31 ; 53.
8) *Ibid.*, 75.
9) *Ibid.*, 6 ; 10 ; 13 ; 15.
10) *Ibid.*, 76.
11) *Ibid.*, 25 ; 41.
12) *Ibid.*, 44-45 ; 47-48 ; 51-52 ; 59-60.
13) *Ibid.*, 9 ; 20 ; 27 ; 35.
14) *Ibid.*, 28 ; 37 ; 46 ; 54.
15) *Ibid.*, 68.
16) *Ibid.*, 2.
17) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 29.
18) *Epist.* 3.
19) *Sententiae episcoporum*, 60. — Cf. *Epist.* 57 ; 67 ; 70.
20) *Epist.* 4.
21) *Sententiae episcoporum*, 48. — Cf. *Epist.* 57 ; 67 ; 70.

Antonianus[1]; Caecilius[2], sans doute évêque de Biltha[3]; l'évêque maure Quintus[4], et Jubaïanus, qui était probablement son collègue en Maurétanie[5]; Pompeius[6], évêque de Sabrata en Tripolitaine[7]; Successus[8], sans doute évêque d'Abbir Germaniciana[9]. Deux autres correspondants de Cyprien semblent avoir été des laïques; Florentius Puppianus, son ennemi personnel, à qui il envoya un éloquent mémoire justificatif[10]; et le Magnus qui reçut la première réponse sur le baptême des hérétiques[11]. Quelques lettres ont, par leur destination, un caractère collectif. Elles sont adressées à des groupes d'évêques ou à des communautés; à six évêques réunis à Capsa pour une ordination[12]; à huit évêques numides[13]; aux fidèles de Furni[14], de Thibaris[15], d'Assuras[16]. Ce qu'il y a de plus important dans cette dernière série, ce sont les dix-neuf lettres à la communauté de Carthage, soit au clergé seul[17], soit aux fidèles[18], soit en même temps aux fidèles et au clergé[19]. Tous ces correspondants collectifs ou obscurs ne sauraient nous intéresser par eux-mêmes, comme ceux qui ont joué un rôle historique ou comme ceux qui nous sont connus par leurs lettres. Cependant ils méritaient une mention; car ils attestent, par leur nombre même, l'activité de Cyprien, l'étendue de ses relations en Afrique et hors d'Afrique.

Outre les lettres écrites par des contemporains, il faut encore mettre à part les lettres synodales, dont nous avons parlé ailleurs[20]. On en compte six. La plus ancienne a été adressée au pape Cornelius par le concile de 252[21]; les deux suivantes, au pape Lucius et à Fidus, par l'assemblée de 253[22]; la quatrième aux Eglises espagnoles, en 254[23]; la cinquième, aux évêques numides, en 255[24]; la dernière, au pape Stephanus, en 256[25]. Ces

1) *Epist.* 55.
2) *Ibid.*, 63.
3) *Sententiae episcoporum*, 1. — Cf. *Epist.* 57; 67; 70.
4) *Epist.* 71. — Cf. 72, 1.
5) *Ibid.*, 73. — Cf. *Sententia eepiscoporum*, procœm. et 87.
6) *Epist.* 74.
7) *Sententiae episcoporum*, 83-85.
8) *Epist.* 80.
9) *Sententiae episcoporum*, 16. Cf. *Epist.* 57; 67; 70. — Autres correspondants connus indirectement : Faustinus, évêque de Lyon (*Epist.* 68, 1); Fabios, évêque d'Antioche (Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 43, 3); et les nombreux évêques africains à qui Cyprien envoya copie de plusieurs de ses lettres (*Epist.* 25; 45, 1; 55, 6; 74, 1).
10) *Epist.* 66.
11) *Ibid.*, 69.
12) *Ibid.*, 56.
13) *Ibid.*, 62.
14) *Ibid.*, 1.
15) *Ibid.*, 58.
16) *Ibid.*, 65.
17) *Ibid.*, 5; 7; 11-12; 14; 16; 18-19; 26; 29; 32; 34.
18) *Ibid.*, 17; 33; 43.
19) *Ibid.*, 38-40; 81.
20) Voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* II, § 2 (t. II, p. 49 et suiv.).
21) *Epist.* 57.
22) *Ibid.*, 61 et 64.
23) *Ibid.*, 67.
24) *Ibid.*, 70.
25) *Ibid.*, 72.

lettres synodales sont du plus haut intérêt pour l'histoire de l'Eglise ; mais elles ne sont pas l'œuvre personnelle de Cyprien. Si elles figurent dans sa correspondance, c'est qu'elles se rattachent par bien des liens à ses propres lettres, et qu'elles ont été probablement rédigées sous ses yeux, ou par ses soins, au nom des conciles.

Six lettres synodales et seize lettres de contemporains, c'est un total de vingt-deux pièces, qui, sur les quatre-vingt-une du recueil, n'appartiennent pas à Cyprien. Restent cinquante-neuf lettres pour sa correspondance personnelle. Elle comprend plusieurs groupes distincts, dont la plupart se rapportent soit aux épreuves de l'Eglise, soit à l'une des controverses ou des querelles du temps. Quinze lettres sont relatives aux souffrances et à l'administration de la communauté de Carthage pendant la persécution de Dèce [1] ; dix-sept à l'affaire des *lapsi* [2] ; quatorze, aux schismes de Felicissimus et de Novatianus [3] ; quatre, au baptême des hérétiques [4] ; trois, à la persécution de Valérien [5] ; six, à diverses questions de discipline ou autres [6].

A première vue, toute cette correspondance a un caractère entièrement objectif, impersonnel. Aucune lettre ne touche à des faits d'ordre privé, encore moins d'ordre littéraire. Toutes ont trait aux affaires de l'Eglise, soit de la communauté de Carthage, soit de l'Afrique chrétienne, soit de Rome, d'Espagne ou de Gaule. On se tromperait fort, cependant, si l'on n'attribuait à ce recueil qu'une valeur purement documentaire. C'est bien une vraie correspondance, très variée de fond, de forme et de ton, où se marque nettement la personnalité de l'auteur et les différents aspects de sa physionomie.

Nombre de ces lettres sont des instructions pastorales. Elles datent toutes du temps des persécutions de Dèce ou de Valérien. Le fait n'a rien que de naturel : c'est seulement quand l'évêque était absent de Carthage, qu'il était dans la nécessité de mettre par écrit ses instructions. Les lettres de cette catégorie ont pour objets divers détails d'administration : nomination de clercs [7], secours aux pauvres ou aux confesseurs [8], mesures à prendre, conseils ou réprimandes [9]. Cyprien se montre ici comme un

1) *Epist.* 5-7 ; 9-14 ; 28-29 ; 37-40.
2) *Ibid.*, 15-20 ; 25-27 ; 32-35 ; 56 ; 58 ; 65-66.
3) *Ibid.*, 41 ; 43-48 ; 51-52 ; 54-55 ; 59-60 ; 68.
4) *Ibid.*, 69 ; 71 ; 73-74.
5) *Ibid.*, 76 ; 80-81.
6) *Ibid.*, 1-4 ; 62-63.
7) *Ibid.*, 29 ; 38-40.
8) *Ibid.*, 5 ; 7 ; 14.
9) *Ibid.*, 12 ; 14-19 ; 26 ; 32-34 ; 41 ; 43.

habile administrateur, attentif et clairvoyant; minutieux sans que le détail lui cache l'ensemble ; plein de bon sens et de fermeté, sans intransigeance; dévoué et bon pour ceux qui marchent droit, inflexible pour ceux qui manquent à leur devoir, mais prêt au pardon pour qui s'amende.

Dans plusieurs lettres aux confesseurs, il nous révèle un autre aspect de sa nature : le tour d'imagination mystique. Il envoie aux prisonniers de véritables sermons, d'une éloquence passionnée, poétique même, des « paroles enthousiastes », comme il dit lui-même [1]. Il écrit aux confesseurs de Carthage, vers le début de la persécution de Dèce : « Oh ! l'heureuse prison qu'a illuminée votre présence ! Oh ! l'heureuse prison qui envoie au ciel les hommes de Dieu ! O ténèbres plus brillantes que le soleil même, plus éclatantes que la lumière du monde ! car c'est là qu'ont été placés les temples de Dieu, c'est là que vos membres ont été sanctifiés par vos divines souffrances...... Heureuses aussi les femmes qui sont avec vous ! Elles partagent la gloire de votre confession ; elles observent la foi du Seigneur ; plus fortes que leur sexe, non-seulement elles sont elles-mêmes tout près de la couronne, mais encore, par leur fermeté, elles ont donné l'exemple à toutes les autres femmes. Et, pour que rien ne manquât à la gloire de votre troupe, pour qu'avec vous fût honoré tout sexe et tout âge, des enfants mêmes ont été associés à votre glorieuse confession par la bonté divine [2]. » Et, quelque temps après, s'adressant aux mêmes confesseurs : « Je suis, dit-il, transporté d'allégresse en vous félicitant, mes très vaillants et très heureux frères. J'ai appris votre dévouement et votre courage, dont l'Eglise notre mère se glorifie. Elle s'était glorifiée déjà, naguère, de la constance inébranlable de ses fils, à la nouvelle de la condamnation qui a frappé d'exil des confesseurs du Christ. Mais la confession présente, plus elle montre de force dans la souffrance, plus elle est éclatante et glorieuse. Le combat a grandi ; on a vu grandir aussi la gloire des combattants. Vous n'avez pas été arrêtés dans la bataille par la crainte des tourments, mais les tourments mêmes ont redoublé en vous l'ardeur de combattre... Frappée d'admiration, la foule a assisté à la lutte céleste et spirituelle de Dieu, au combat du Christ. Elle a vu les serviteurs de Dieu rester debout, la voix haute, l'âme inébranlable, grâce à une vertu divine. Sans défense en ce qui concerne

1) « Verbis exultantibus » (*Epist.* 13, 1). 2) *Ibid.*, 6, 1-3.

les armes du monde, ils se croyaient assez armés des armes de la foi. Mis à la torture, ils se sont montrés plus forts que leurs bourreaux ; les ongles de fer qui les serraient et les déchiraient ont été vaincus par leurs membres serrés et déchirés... Oh ! qu'il a été merveilleux ce spectacle du Seigneur ! qu'il a été sublime ! qu'il a été grand ! Et comme ils ont été agréables aux yeux de Dieu, cette fidélité et ce dévouement de son soldat [1] ! » Même enthousiasme dans les félicitations aux confesseurs romains [2], et, sept ans plus tard, aux confesseurs numides [3].

A ces effusions lyriques on reconnaît l'homme dont l'imagination était hantée de visions [4]. Nous avons signalé déjà, dans certains traités, ce singulier contraste entre le sens pratique de l'évêque et le mysticisme ardent du chrétien. D'ailleurs, Cyprien dominait jusqu'à ses rêves et ses enthousiasmes. Il ne donnait libre cours à son imagination que s'il le voulait. Autant il laissait sa pensée s'animer et se colorer dans ses adresses aux confesseurs, autant il a été calme à l'approche de son propre martyre : sa dernière lettre, où il rend compte de sa conduite et transmet ses instructions suprêmes, est admirable de simplicité et de bon sens dans l'héroïsme [5].

Ailleurs se montre à l'œuvre le docteur de l'Eglise, devenu l'avocat consultant de l'Afrique chrétienne. Plusieurs lettres sont des réponses à des questions posées, généralement sur des points de discipline, par des évêques, des clercs, de simples fidèles ou des communautés. Tantôt Cyprien répond brièvement ; il se contente alors d'exposer nettement son avis, en l'appuyant sur des textes de l'Ecriture [6]. Tantôt, quand la question est plus grave ou plus controversée, il entre dans de plus longs développements, et justifie à loisir son opinion dans une sorte de mémoire [7]. Parfois la lettre prend les proportions et l'allure d'un véritable traité : par exemple, la lettre à l'évêque Caecilius sur la liturgie de l'Eucharistie [8], ou les réponses à Magnus, à Jubaïanus et à Pompeius sur le baptême des hérétiques [9]. De là, dans les manuscrits, une confusion fréquente entre les lettres et les traités, souvent transcrits pêle-mêle. En effet, bien des lettres ont la physionomie de traités, et la plupart des traités ont la forme de discours ou de lettres. D'ailleurs, de part et d'autre, c'est la

1) *Epist.* 10, 1-2.
2) *Ibid.*, 37, 2.
3) *Ibid.*, 76, 2.
4) *Ibid.*, 11, 3-4 et 6 ; 16, 4 ; 66, 10.
5) *Ibid.*, 81.
6) *Ibid.*, 1-4 ; 56 ; 71.
7) *Ibid.*, 55 ; 58-59 ; 65.
8) *Ibid.*, 63.
9) *Ibid.*, 69 ; 73-74.

même méthode : l'auteur prend toujours les livres saints pour base de ses raisonnements.

Une foule de pièces se rapportent directement à l'histoire religieuse de cette période : aux persécutions, aux schismes, aux controverses. C'est l'objet de la plupart des lettres aux papes, aux clercs et aux confesseurs de Rome ou de Carthage, aux évêques africains. Ici encore, Cyprien procède de même. Il s'appuie sur l'autorité de l'Ecriture, et rappelle tout le monde au respect de la discipline : toujours ferme sur le fond, conciliant dans la forme. Plusieurs lettres importantes de ce groupe sont destinées à justifier sa conduite, soit pendant la persécution de Dèce, soit à l'égard des schismatiques[1]. Dans ces apologies personnelles il apporte autant de franchise que de fermeté; sans jamais se dérober, il va droit à la question, n'invoque que les faits.

Parmi ces lettres qui touchent à l'histoire religieuse, quelques-unes sont nettement polémiques, et précisent un trait de son talent, que nous a révélé déjà le pamphlet contre Demetrianus ou le *De lapsis* : une malice et une verve de satirique, que retient ordinairement la charité de l'évêque, mais qui se donnent carrière à l'occasion. Dans ces lettres polémiques, il y a beaucoup de vie et d'esprit, un mélange original de discussions serrées, de justifications, d'attaques franches et d'invectives, de plaisanteries mordantes et d'ironie. Citons en ce genre les morceaux sur les schismatiques, les portraits de Felicissimus[2], de Novatus[3], de Novatianus et de ses partisans[4], ou encore, le portrait du pape Stephanus, vivement esquissé en quelques mots incisifs[5].

Ces qualités du polémiste se déploient surtout dans la lettre à Puppianus, un adversaire intraitable et venimeux. Cyprien ne le ménage guère, et lui rend coup pour coup. Dès le début, il raille l'orgueil de Puppianus, sa jactance depuis son demi-martyre, ses prétentions à l'austérité, à une vertu impeccable, du haut de laquelle il croit pouvoir juger son évêque : « J'avais cru, mon frère, que tu te tournais enfin vers la pénitence : pénitence bien justifiée chez un homme qui, dans le passé, avait recueilli à la légère et affecté de croire sur mon compte tant de prétendues infamies, tant de hontes, dignes de la malédiction même des

1) *Epist.* 20 ; 27; 35; 45; 48; 55; 59; 66.
2) *Ibid.*, 41, 1-2 ; 59, 1.
3) *Ibid.*, 52, 2-3.
4) *Ibid.*, 55, 24 sqq. ; 60, 3 ; 73, 2.
5) *Ibid.*, 74, 1 et 8.

Gentils. Eh bien! je m'en aperçois par ta lettre, tu es encore maintenant le même que tu étais autrefois; tu as encore de nous la même opinion, et tu persévères dans ton erreur. Craignant sans doute que ta gloire et la dignité de ton martyre ne soient souillées par un retour de communion avec nous, tu fais une enquête attentive sur notre conduite. Tu imites Dieu le juge qui institue les évêques. Tu prétends juger, non pas moi — que suis-je en effet? — mais le jugement de Dieu et du Christ[1]. » Puis il retourne contre son adversaire toutes ses accusations, sans négliger une occasion de se moquer de lui. Comme Puppianus lui reprochait de manquer d'humilité, il lui rappelle malicieusement son attitude d'autrefois : « Tu as dit que les évêques devaient être humbles, parce que le Seigneur et les apôtres ont été humbles. Eh bien! mon humilité, tous les frères et même les païens la connaissent parfaitement et l'aiment. Toi aussi, tu la connaissais et tu l'aimais, quand tu étais encore dans l'Eglise, et en communion avec moi. Mais lequel de nous deux est loin de l'humilité? Est-ce moi qui chaque jour me dévoue à mes frères, et qui accueille avec bienveillance, avec joie et reconnaissance, chacun de ceux qui reviennent à l'Eglise? Ou bien est-ce toi, qui te constitues évêque de ton évêque, et juge de ce juge que Dieu t'a imposé pour un temps[2]? » Comme Puppianus déclarait que ses scrupules l'empêchaient de se réconcilier avec son évêque et de le reconnaître comme tel, Cyprien tourne en ridicule cette bizarre prétention : « Quel est cet orgueil insensé, cette arrogance, cette présomption de citer à son tribunal les chefs, les évêques! Ainsi, à moins que je ne me justifie auprès de toi, et que je ne sois absous par ta sentence, voilà six ans que la communauté n'a pas eu d'évêque, ni le peuple de chef, ni le troupeau de pasteur, ni l'Eglise de pilote, ni le Christ de pontife, ni Dieu de prêtre! Que Puppianus nous vienne en aide et rende sa sentence, qu'il confirme le jugement de Dieu et du Christ!... Consens enfin, et daigne prononcer notre arrêt; daigne fortifier par l'autorité de ta décision ma situation d'évêque. Alors Dieu et son Christ pourront te rendre grâces, de ce que tu auras bien voulu rendre à leur autel et au peuple un pontife et un chef[3]! » Puis il raille ses scrupules, sa sotte crédulité, qui l'ont amené à se brouiller avec tous; et il ajoute spirituellement : « Puppianus est seul intègre, irréprochable,

1) *Epist.* 66, 1.
2) *Ibid.*, 66, 3.
3) *Ibid.*, 66, 5.

saint, modeste. Aussi n'a-t-il pas voulu se mêler à nous; il habitera seul dans le Paradis et dans le royaume des Cieux[1]! » En terminant, il invite le rebelle à faire amende honorable. Comme il n'y compte guère, il lui donne rendez-vous au jugement dernier : « Tu as ma lettre et j'ai la tienne. Toutes deux seront lues au jour du jugement, devant le tribunal du Christ[2]. » Nous ne pouvons dire ce qu'on en pensera au jugement dernier. Mais, assurément, cette jolie lettre nous montre en Cyprien un polémiste plein de ressources, d'entrain et de malice.

On voit que, si les lettres de l'évêque de Carthage sont impersonnelles par le fond, elles ne le sont ni par la forme ni par le ton. Au contraire, sa personnalité s'y révèle tout entière : tantôt grave et vraiment épiscopale dans les instructions aux fidèles ou les discussions doctrinales; tantôt enthousiaste dans les lettres aux confesseurs; tantôt vive et spirituelle dans les polémiques, où la justesse du coup d'œil et la modération de la pensée ne nuisent ni à la vivacité du tour ni à la verve. Sans y songer, Cyprien s'est peint dans cette correspondance, où il ne parle cependant que des affaires de l'Eglise, et où il n'intervient de sa personne que pour justifier son rôle d'évêque.

II

Intérêt historique de la correspondance. — Idées de Cyprien sur la discipline et la hiérarchie ecclésiastique. — L'unité catholique. — Comment Cyprien a compris son rôle d'évêque. — Place qu'il tient dans l'histoire de l'Église.

Si l'on considère le fond, la correspondance de Cyprien est un document historique de première importance. Elle est précieuse, d'abord, pour la connaissance des faits, de la suite des événements : qu'il s'agisse des persécutions, des schismes ou des controverses, elle éclaire d'une vive lumière l'histoire de l'Eglise, non seulement en Afrique, mais à Rome et dans une partie de l'Occident latin. De plus, elle contient une foule d'indications précises sur l'organisation ecclésiastique au IIIe siècle, sur la discipline et la liturgie du temps. Enfin — et c'est ce qui doit surtout nous arrêter ici — elle nous renseigne exactement sur les idées et sur le rôle épiscopal de Cyprien.

1) *Epist.* 66, 7. 2) *Ibid.*, 66, 10.

L'évêque de Carthage invoque sans cesse les règles de la discipline chrétienne. Il en fait un éloge enthousiaste : « La discipline, dit-il, est la gardienne de l'espérance, le lien de la foi, le guide dans le chemin du salut, le stimulant et l'aliment d'un bon naturel, la maîtresse de vertu. Elle fait que l'on reste toujours fidèle au Christ et que l'on vit toujours pour Dieu. Elle fait parvenir aux promesses célestes et aux récompenses divines. S'attacher à elle, c'est le salut ; s'en éloigner et la négliger, c'est la mort[1]. » La discipline est, pour Cyprien, la clef de voûte de l'Eglise. Elle est fondée sur le respect de la tradition ; mais de la tradition en tant que celle-ci est justifiée et d'accord avec les prescriptions de l'Ecriture[2]. Pas plus que Tertullien, Cyprien n'a la superstition de l'usage établi. Au besoin, il oppose la raison à la coutume : « Vainement, dit-il, certaines gens, convaincus d'erreur par la raison, nous opposent la coutume; comme si la coutume était plus grande que la vérité. Dans les choses spirituelles, il faut suivre la meilleure règle révélée par le saint-Esprit[3]. » Il a pour idéal les premières communautés chrétiennes, où l'on vivait uniquement pour Dieu et dans l'attente du Paradis. Il s'afflige de voir que la plupart des fidèles s'écartent de plus en plus de cet idéal[4]. Il est sévère pour tous ceux qui violent les règles de la discipline, non seulement pour les révoltés ou les traîtres, mais pour les chrétiens tièdes, de conduite ou de pensée profane, même pour les évêques qui manquent à leur devoir[5]. Il n'admet aucune excuse, car il croit à la toute puissance de la volonté. Tous les hommes reçoivent de Dieu la grâce : « L'Esprit saint n'est pas mesuré; il se répand tout entier sur le croyant. Si le jour naît également pour tous, si le soleil verse sur tous une lumière égale et semblable, à plus forte raison, le Christ, qui est le vrai soleil et le vrai jour, dispense dans son Eglise, avec une entière égalité, la lumière de la vie éternelle... La bonté du Christ, la grâce céleste, est partagée entre tous également, sans différence de sexe ou d'âge, sans acception de personnes; le don spirituel de la grâce est répandu sur tout le peuple de Dieu[6]. » Cette grâce pleine et entière, le chrétien l'a reçue au moment du baptême ; il est inexcusable, s'il la laisse diminuer en lui par l'accoutumance du péché. S'il est coupable, c'est qu'il

1) Saint Cyprien, *De habit. virgin.*, 1.
2) *Testimon.*, III, 66 : « Disciplinam Dei in ecclesiasticis praeceptis observandam. »
3) *Epist.* 73, 13.
4) *De cathol. eccles. unit.*, 25-26.
5) *Epist.* 65, 3; *De lapsis*, 6.
6) *Ibid.* 69, 14.

le veut en toute liberté, ou qu'il l'a voulu. Ainsi la sévérité de Cyprien, d'accord avec son goût de l'ordre et de l'autorité, est justifiée encore par sa théologie.

La discipline a pour garantie la hiérarchie ecclésiastique. Nous avons montré ce qu'était alors en Afrique l'ordre sacerdotal; il comprenait une hiérarchie déjà complexe, à sept degrés, peut-être à huit, probablement identique à la hiérarchie romaine du même temps [1]. Cyprien se fait une haute idée du rôle du clergé, surtout des clercs d'ordre supérieur, évêque, prêtres et diacres. Avec une netteté toute nouvelle, il identifie la caste sacerdotale avec la religion elle-même : « Se figure-t-il être avec le Christ, celui qui combat les évêques du Christ, celui qui se sépare de la société du clergé et du peuple? Celui-là porte les armes contre l'Eglise, il lutte contre le dessein de Dieu [2]. » Il trouve naturel que les clercs, non seulement soient entretenus aux frais de la communauté [3], mais encore jouissent de certains privilèges sociaux [4]. En revanche, il exige que tous les membres du clergé remplissent scrupuleusement leurs devoirs et donnent l'exemple des vertus chrétiennes; au besoin, il les rappelle d'un ton ferme au respect de la discipline [5].

A plus forte raison a-t-il une pleine conscience des devoirs et des droits de l'évêque. S'il flétrit sans hésitation ses collègues coupables [6], il maintient contre tous la dignité et l'autorité de l'épiscopat : « L'Eglise, dit-il, est fondée sur les évêques, et toute la conduite de l'Eglise est gouvernée par ces mêmes chefs [7]. » Sauf le cas de déchéance, il n'admet pas qu'on distingue entre l'Eglise et l'évêque. Il écrit à Puppianus : « Tu dois savoir que l'évêque est dans l'Eglise, et que l'Eglise est dans l'évêque : qui n'est pas avec l'évêque, n'est pas dans l'Eglise [8]. » Pour lui, quiconque n'obéit pas à son évêque, tombe fatalement dans l'hérésie ou le schisme : « La seule cause des hérésies, dit-il, la seule origine des schismes, c'est le refus d'obéissance à l'évêque de Dieu [9]. » Les membres du clergé doivent donner l'exemple de la déférence et de la soumission au chef de la communauté ; s'ils y manquent, ils doivent être aussitôt rappelés à l'ordre; s'ils persistent, ils doivent être déposés ou excommuniés. Cyprien écrit à son collègue Rogatianus qui se plaignait des menées

1) Voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* I, § 1 (t. II, p. 13 et suiv.).
2) *De cathol. eccles. unit.*, 17.
3) *Epist.* 34, 4; 39, 5; 65, 3.
4) *Ibid.*, 1, 1.
5) *Ibid.*, 5; 11-12; 14; 16; 18-19; 26; 34.
6) *Ibid.*, 59, 10; 65, 1 et 3; 67, 1 et 5.
7) *Ibid.*, 33, 1.
8) *Ibid.*, 66, 8.
9) *Ibid.*, 59, 5.

d'un diacre mutin : « En vertu des droits de l'épiscopat et de l'autorité de la chaire, tu avais le pouvoir de punir immédiatement le coupable, et tu étais certain que nous tous, tes collègues, nous aurions approuvé toutes les mesures que tu aurais prises, au nom de ta puissance sacerdotale, contre ton diacre insolent... S'il continue à t'irriter et à te provoquer par ses injures, use contre lui du pouvoir que te confère ta dignité; ne crains pas de le déposer ou de l'excommunier[1]. » Ce qu'il conseillait là à un collègue, il n'hésita pas à le faire lui-même, quand il vit des prêtres et des diacres de Carthage s'insurger contre son autorité[2]. Se révolter contre son évêque, c'était, à ses yeux, se séparer de l'Eglise, entrer en guerre contre Dieu.

Cependant, le gouvernement de la communauté, tel que le conçoit Cyprien, n'est pas une théocratie. S'il affirme les droits de l'évêque et du clergé, il fait la part du peuple, de l'assemblée des fidèles. Par exemple, il lui réserve un rôle important dans la désignation des clercs. Dans une lettre synodale qui a été rédigée sous son influence, on lit que le prêtre doit être « choisi en présence du peuple, sous les yeux de tous, reconnu digne et capable par le jugement et le témoignage de tous »; que « les ordinations sacerdotales doivent être faites toujours publiquement avec l'approbation du peuple »; que cette règle s'applique également à l'élection ou à l'ordination des évêques, des prêtres, et des diacres[3]. Sans doute, Cyprien veut que les candidats aux diverses fonctions soient proposés par l'évêque, et il s'indigne contre le prêtre Novatus qui avait ordonné un diacre « sans la permission et à l'insu » de son chef[4]; mais il veut aussi que les choix soient approuvés par le suffrage populaire. Personnellement, il s'est toujours efforcé de se conformer à cette règle. S'il y manque par hasard pendant les persécutions, s'il crée d'office quelques clercs, il en avise aussitôt le clergé et les fidèles[5], et il s'excuse sur la nécessité. Ces excuses mêmes attestent son respect pour la règle : « Dans les ordinations de clercs, dit-il, mes très chers frères, nous avons coutume de vous consulter auparavant, d'examiner de concert avec vous le caractère et les mérites de chacun. Mais on ne doit plus attendre le témoignage des hommes, quand se sont exprimés les suffrages de Dieu[6]. »

Même principe pour l'élection des évêques. Sans doute, le

1) *Epist.* 3, 1 et 3.
2) *Ibid.*, 41, 2; 59, 1 et 9.
3) *Ibid.*, 67, 4.
4) *Ibid.*, 52, 2.
5) *Ibid.*, 29; 38-40.
6) *Ibid.*, 38, 1.

clergé local et les chefs des communautés voisines jouent un rôle en cette circonstance[1]; et, quoiqu'un simple fidèle puisse être élu, on propose ordinairement au peuple un candidat qui a passé par tous les degrés de la hiérarchie[2]. Mais l'élection ne peut se faire sans l'intervention du peuple[3]. Telle est la procédure que Cyprien et ses collègues recommandaient aux Espagnols en 254 : « Conformément, disaient-ils, à la tradition divine et à l'usage apostolique, il faut appliquer et observer avec soin la règle qui est observée chez nous et dans presque toutes les provinces. Pour que les ordinations soient régulières, les évêques les plus voisins de la même province doivent se rendre auprès du peuple dont on va ordonner le chef; et l'évêque doit être choisi en présence du peuple, qui connaît parfaitement la vie de chacun, et qui, dans un long commerce, l'a vu à l'œuvre[4]. » Pour prouver que le pape Cornelius a été régulièrement élu, Cyprien allègue que Cornelius « est devenu évêque par la volonté de Dieu et du Christ, par le témoignage de presque tous les clercs, par le suffrage du peuple alors présent[5]. » Il se sert du même argument pour démontrer la légitimité de sa propre élection; il avait été choisi, dit-il, « par le suffrage du peuple entier[6]. » Il va plus loin encore. D'accord avec ses collègues africains, il établit que l'assemblée des fidèles a non seulement le droit, mais le devoir de déposer un évêque indigne : « Le peuple, s'il obéit aux préceptes du Seigneur, et s'il craint Dieu, doit se séparer d'un chef coupable, et ne point se mêler aux sacrifices d'un évêque sacrilège : d'autant mieux que ce peuple a le pouvoir soit d'élire des évêques méritants, soit de récuser des évêques indignes[7]. » L'autorité du chef n'est point ébranlée pour cela ; mais l'on n'arrive à l'épiscopat que si l'on est agréé par les fidèles, et l'on est maintenu dans le droit chemin par la crainte d'une déposition toujours possible.

Aux yeux de Cyprien, ce n'est pas seulement dans ces occasions solennelles, le jour d'une élection ou d'une destitution, que le peuple a le droit d'intervenir. On doit lui soumettre encore toutes les affaires importantes, et l'associer dans une

1) *Epist.* 56, 1; 59, 5; 67, 5.
2) *Ibid.*, 55, 8 : « Non iste ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia promotus... ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit. »
3) *Ibid.*, 43, 1; 55, 8; 59, 6; 67, 5.
4) *Ibid.*, 67, 5.
5) *Ibid.*, 55, 8.
6) *Ibid.*, 59, 6. — Cf. 43, 1.
7) *Ibid.*, 67, 3. — Cf. 65.

large mesure au gouvernement de l'Eglise. L'évêque de Carthage n'a pas manqué à ce principe dans l'affaire des *lapsi*. Il écrit à ses clercs : « Voici ce que demandent la bienséance, la discipline, et notre intérêt à tous. Les chefs se réuniront avec le clergé, et en présence du peuple des fidèles, que l'on doit honorer, eux aussi, en raison de leur foi et de leur crainte. Ainsi nous pourrons tout régler par une décision commune, respectée de tous[1]. » Dans ses lettres aux fidèles, il s'engage formellement à procéder de cette façon : « Quand le Seigneur, dit-il, nous aura rendu à tous la paix, dès notre retour vers l'Eglise, nous examinerons tout en votre présence, et vous jugerez... Nous convoquerons les évêques nos collègues ; et en commun, suivant la discipline du Seigneur, en présence des confesseurs, et, aussi, conformément à votre avis, nous pourrons examiner les lettres et les demandes des saints martyrs[2]. » En fait, les documents attestent que le peuple assistait réellement aux conciles[3]. Cyprien trouvait donc le moyen de concilier une organisation encore très démocratique avec l'autorité déjà forte du clergé et de l'évêque.

Dans sa conception de l'Église universelle, il reste fidèle à l'esprit du christianisme primitif. Il se représente le monde chrétien comme un vaste réseau de communautés distinctes, toutes égales et indépendantes, unies seulement entre elles par un lien spirituel et par l'accord des évêques[4]. On trouve dans sa correspondance, aux diverses époques de son épiscopat, les mêmes idées que dans le traité *Sur l'unité de l'Église* ; mais la théorie est ici plus complète, plus explicite sur certains points.

Il pose en principe l'égalité de tous les évêques : tous ont les mêmes droits, car tous sont les successeurs des apôtres, qui étaient tous égaux entre eux. Tous les chefs de communautés sont pour lui des « collègues » (*collegae*), des « coévêques » (*coepiscopi*) ; et il ne donne pas d'autre titre aux évêques de Rome[5]. Il n'accorde à l'Église romaine qu'une sorte de pré-

1) *Epist.* 19, 2.
2) *Ibid.*, 17, 1-3.
3) *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, proem.
4) Cf. Peters, *Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche, gegenueber den beiden Schismen in Karthago und Rom* (Luxemburg, 1870) ; Reinkens, *Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche* (Würzburg, 1873) ; Kolbe, *Cyprians Lehre von der Einheit der Kirche*, dans la *Zeitschr. für die ges. luth. Theol. und Kirche*, 1874, p. 25 sqq.
5) « Cum Cornelio *coepiscopo* nostro... ad Cornelium *collegam* nostrum » (*Epist.* 55, 1. — Cf. 55, 6 et 8, etc.) — « Stephanum *collegam* nostrum » (*ibid.*, 67, 5. — Cf. 68, 1 ; 74, 1).

séance honorifique, parce qu'elle a été fondée par Pierre[1]. En fait, il a toujours traité d'égal à égal avec le pape Cornelius; toute leur correspondance en fait foi. Quand plus tard le pape Stephanus revendiqua une autorité supérieure comme successeur de saint Pierre, Cyprien combattit résolument ces prétentions et entraîna avec lui toute l'Afrique chrétienne dans deux conciles successifs. Il entreprit de démontrer que le Christ, en s'adressant à Pierre, avait voulu parler seulement de l'unité de l'Église, que le rôle assigné à Pierre était dévolu également à tous les apôtres et avait été transmis par eux à tous les évêques. Il faisait remarquer que Pierre lui-même ne s'était jamais prétendu supérieur à ses collègues : « En effet, disait-il, Pierre que le Seigneur a choisi le premier et sur qui il a bâti son Église, Pierre, quand plus tard il discutait avec Paul sur la circoncision, n'a revendiqué insolemment et ne s'est attribué arrogamment aucun privilège; il n'a pas dit qu'il eût une prééminence ni que les nouveaux-venus et les derniers-venus dussent lui obéir[2]. » En plein concile, l'évêque de Carthage se moquait de l'orgueil de Stephanus, qui s'intitulait modestement « évêque des évêques »[3].

Tous les chefs de communautés étant égaux, chacun d'eux est indépendant. Cyprien le déclarait nettement au pape Cornelius, dont on sollicitait l'intervention en faveur des schismatiques de Carthage : « Une décision, écrivait-il, a été prise par nous tous. Il est équitable et juste que la cause de chacun soit plaidée là où le crime a été commis. A chaque pasteur a été attribuée une portion du troupeau, qu'il est chargé de diriger et de gouverner; de sa conduite, il ne doit compte qu'à Dieu[4]. » Cyprien renouvelait cette déclaration, au nom du concile, dans la lettre à Stephanus : « Dans l'administration de son Eglise, chacun des chefs a toute liberté pour agir, sauf à rendre compte au Seigneur de ses actes[5]. » Sans se lasser, il insistait sur ce principe dans ses lettres et dans les assemblées d'évêques[6].

Une conséquence naturelle de cette indépendance réciproque,

1) *Epist.* 59, 14 : « ad Petri cathedram atque ad *ecclesiam principalem* unde unitas sacerdotalis exorta est. » — On a souvent donné à ce passage un sens qu'il n'a pas. Pour s'en rendre compte, il suffit de lire les lignes suivantes, où Cyprien, s'adressant au pape Cornelius lui-même, déclare que les schismatiques condamnés à Carthage ne sauraient en appeler à Rome. Ces mots *ecclesia principalis* signifiaient simplement que l'Église de Rome était la plus ancienne Église fondée en Occident.

2) *Epist.* 71, 3.

3) *Sententiae episcoporum*, prooem.

4) *Epist.* 59, 14.

5) *Ibid.*, 72, 3.

6) *Ibid.*, 69, 17; 73, 26; *Sententiae episcoporum*, prooem.

c'est que les diverses Églises pouvaient avoir des usages particuliers. Cyprien n'y voyait aucun inconvénient : « Pourvu que subsiste le lien de la concorde, pourvu qu'on ne s'écarte pas de l'Église catholique sur les mystères de la foi, chaque évêque dispose et règle ses actes comme il l'entend, sauf à rendre compte au Seigneur de sa décision[1]. » En matière de discipline, on n'a le droit de condamner un usage que si cet usage est contraire aux prescriptions divines[2]. Cette réserve faite, toutes les divergences de détail ne compromettent en rien l'unité de l'Eglise : « L'Eglise du Christ est une, quoiqu'elle couvre le monde entier et soit divisée en membres nombreux ; de même, l'épiscopat est un, grâce à la concorde des très nombreux évêques répandus partout[3]. »

La principale raison pour laquelle on doit maintenir cette unité, c'est la nécessité d'un accord permanent de tous les catholiques, d'une constante solidarité contre les hérétiques et autres ennemis. C'est ce que Cyprien explique nettement dans une lettre au pape Stephanus : « Si, dit-il, le corps des nombreux évêques est uni par une concorde mutuelle et par le lien de l'unité, c'est pour que tous les autres interviennent, au cas où quelqu'un de notre collège tenterait de faire une hérésie, de mettre en pièces et de dévaster le troupeau du Seigneur[4]. » Ainsi comprise, l'unité catholique est une sorte d'alliance défensive, ou d'assurance mutuelle, contre les dangers qui menacent la foi. Elle n'en est, d'ailleurs, que plus solide, puisqu'elle est fondée sur l'intérêt commun. Quiconque porte atteinte à l'unité, devient par là-même l'ennemi de tous et se met hors la loi[5]. Dès lors, du moment qu'on enseigne en dehors de l'Église, peu importe la doctrine. Cyprien écrit à Antonianus : « Tu m'as demandé quelle hérésie avait introduite Novatianus. Sache d'abord que nous ne devons pas même être curieux de savoir ce qu'il enseigne, puisqu'il enseigne au dehors. Quel qu'il soit, en n'importe quel genre, il n'est pas chrétien, s'il n'est pas dans l'Eglise du Christ[6]. » Tous ceux qui « s'écartent de la charité et de l'unité de l'Eglise catholique », doivent être considérés comme des ennemis[7].

L'unité catholique s'affirme et se maintient par la communion entre les diverses Eglises particulières. Elle a pour garant et

1) *Epist.* 55, 21. — Cf. 70, 1 ; 75, 6.
2) *Ibid.*, 63, 1 et 19.
3) *Ibid.*, 55, 24.
4) *Ibid.*, 68, 3.
5) *Ibid.*, 59, 20.
6) *Ibid.*, 55, 24.
7) *Ibid.*, 69, 1.

pour signe visible l'entente entre les évêques : « L'Eglise catholique est une; elle n'est pas morcelée ni divisée; mais toutes les parties en sont reliées et rattachées l'une à l'autre par l'accord mutuel des évêques[1]. » Aussi l'un des devoirs essentiels des chefs de communauté est-il d'assurer cet accord. Cyprien n'y a jamais manqué. Il écrit au pape Cornelius : « Nous travaillons surtout, mon frère, et nous devons travailler à maintenir, autant que nous le pouvons, l'unité que le Seigneur nous a transmise, par l'intermédiaire des apôtres, à nous leurs successeurs[2]. » D'où l'utilité des conciles, qui ont tenu tant de place dans sa vie et dans sa pensée. Les réunions périodiques étaient le moyen le plus sûr et le plus simple d'établir ou de préciser l'entente nécessaire[3]. — Défendre cette unité catholique, la sauver ou la restaurer à tout prix, ce fut une des idées fixes de l'évêque de Carthage. De là sa colère contre le pape Stephanus, qui l'accusait d'y porter atteinte. Il s'est expliqué là-dessus dans sa lettre à Jubaïanus : « Nous combattons, dit-il, pour l'honneur de l'Eglise et pour son unité; avec un dévouement inébranlable, nous défendons à la fois sa grâce et sa gloire... Si nous faisons respecter nos droits, si nous reconnaissons le pacte de l'unité, en quoi sommes-nous des prévaricateurs de la vérité, des traîtres de l'unité[4] ? » Seulement, Cyprien avait de l'unité catholique une conception très différente de celle des papes qui, comme Stephanus, ont préparé la suprématie romaine. Pour lui, c'était une unité toute spirituelle, qui ne touchait pas à l'indépendance des communautés et ne supprimait pas l'égalité des évêques, mais qui était fortifiée par une libre entente sur des points particuliers.

C'est d'après ces principes qu'il a toujours réglé sa conduite. Ses idées sur la hiérarchie et la discipline, sur les droits et les devoirs de chacun, expliquent en grande partie le rôle qu'il a joué soit dans l'administration de sa communauté, soit dans l'Afrique chrétienne et hors d'Afrique. Sa correspondance permet de le suivre pas à pas dans son activité épiscopale et dans sa politique. Pour bien comprendre l'unité de cette existence si pleine, il faut en fixer les traits essentiels dans un tableau d'ensemble.

A Carthage, du premier jour au dernier, il s'est entièrement dévoué à ses devoirs d'évêque. Pour rompre les derniers liens qui auraient pu le rattacher au monde, il avait sacrifié et donné

1) *Epist.* 66, 8.
2) *Ibid.*, 45, 3.
3) *Ibid.*, 19, 2. — Cf. 30, 5; 31, 6.
4) *Ibid.*, 73, 11.

aux pauvres presque toute sa fortune personnelle[1]. Il ne vécut plus désormais que pour Dieu et pour l'Eglise. Ne voulant rien laisser au hasard, il ne négligeait aucun détail d'administration. Au plus fort des persécutions, il se préoccupait du sort des indigents, des veuves, des orphelins, des confesseurs, de tous ceux qui souffraient[2]. Avec une attention jalouse, il veillait sur la discipline[3]. Il défendait contre tous son autorité épiscopale[4]. En même temps, il respectait les droits du peuple et des clercs, à qui il écrivait : « Dès le début de mon épiscopat, j'ai résolu de ne rien faire d'après mon avis personnel, sans prendre vos conseils et sans l'assentiment du peuple[5]. » Avec une infatigable énergie, il maintenait contre les schismatiques l'unité de l'Eglise. Ce qu'il était dans ses actes, il l'était aussi dans ses livres, dans tout ce qu'il écrivait. Il n'y avait, dans ses lettres, rien d'intime, ni aucune concession à la curiosité intellectuelle; tout y était inspiré par le bien de l'Eglise et des fidèles. Toujours préoccupé de l'utilité immédiate, il fixait le texte de la Bible latine, ou du moins réglait l'usage d'un texte latin adopté une fois pour toutes ; il composait des recueils de textes sacrés, sur le devoir en temps de persécution, sur la vérité du christianisme, sur l'idéal chrétien. Traités ou sermons, tous ses ouvrages avaient pour objet d'éclairer et de guider les fidèles, de les soutenir contre les épreuves de toute sorte, de les préserver contre les surprises des hérétiques ou des schismatiques, de formuler des règles de vie. Non content de mettre toujours sa conduite d'accord avec ses principes, il a réussi à discipliner jusqu'à sa pensée. Evêque, orateur, écrivain, dans tous les domaines où s'étendait son action, il a tout subordonné à l'intérêt de l'Eglise dont il avait la charge. Il a donné l'exemple de la charité, de toutes les vertus privées, même de celles où ne le portait pas sa nature ; et, dans le gouvernement de sa communauté ou des âmes, il a toujours montré de la résolution, du sang-froid et de la prudence, un sens juste de la réalité, des droits et des limites de l'autorité légitime, une invincible fermeté dans la modération, un remarquable esprit de suite. Il a terminé une vie de dévouement et d'action bienfaisante par une mort héroïque et simple.

En même temps, il s'intéressait à tout ce qui se passait dans

1) *Epist.* 7. — Cf. Pontius, *Vita Cypriani*, 2.

2) *Ibid.*, 5; 7; 12; 14; 41. — Cf. *Vita Cypriani*, 13.

3) *Epist.* 5; 11; 13-14; 59, 6.

4) *Ibid.*, 15-16; 18-19; 41; 43.

5) *Ibid.*, 14, 4. — Cf. 17, 1-3; 43, 7.

les autres communautés d'Afrique. Là encore, autant qu'il le pouvait, il travaillait au maintien ou à la restauration de la discipline. Il répondait aussitôt, avec une précision scrupuleuse, aux questions qu'on lui posait[1]. Quelquefois même, il prenait l'initiative, quand il croyait constater un manquement aux prescriptions divines[2]. Il étendait l'action de sa charité dans l'intérieur du pays[3]; il ouvrait une souscription en faveur de lointaines communautés numides, et trouvait moyen d'associer à sa bonne œuvre non seulement les fidèles de Carthage, mais d'autres évêques[4]. Partout il s'efforçait d'assurer l'unité de l'Eglise; il poursuivait en tout sens sa campagne contre les Novatianistes[5]. Sur les questions importantes, il établissait l'entente des Eglises africaines, réunissait leurs chefs dans des conciles où l'on arrêtait une politique commune[6]. En ces occasions, il savait mener une active propagande et rallier à son opinion les bonnes volontés, sans éveiller des jalousies ou des susceptibilités légitimes. S'il intervenait librement dans toute l'étendue de l'Afrique romaine, c'était d'abord en vertu de la solidarité chrétienne, solidarité d'autant plus étroite dans ces provinces isolées au-delà des mers. C'était aussi en vertu d'une tradition déjà ancienne, qui, dans toute la région, faisait de l'évêque de Carthage le premier d'entre ses pairs. D'ailleurs, Cyprien n'usait qu'avec discrétion de cet avantage. Très souvent, c'étaient ses collègues qui sollicitaient son intervention. Quand il prenait les devants, il manœuvrait avec beaucoup de prudence et de tact : il n'imposait point son opinion, il s'efforçait seulement de la justifier par des arguments décisifs ou des textes, et, par là, il arrivait d'autant mieux à ses fins. Ses collègues, tout en se considérant comme ses égaux, lui reconnaissaient une préséance honorifique; même les clercs et les confesseurs romains lui donnaient le titre de *pape* ou *papa*, que portait aussi à la même époque l'évêque d'Alexandrie[7]. Cyprien, dont l'action réelle s'est étendue à la fin jusqu'en Tripolitaine et en Maurétanie[8], jouait dans l'Afrique latine, sinon en droit, du moins en fait, le rôle d'un primat.

Son influence s'est même exercée, en plusieurs circonstances,

1) *Epist.* 1-4; 25; 55-56; 65; 69; 71; 73-74.
2) *Ibid.*, 63.
3) *Ibid.*, 2, 2.
4) *Ibid.*, 62.
5) *Ibid.*, 44, 3; 45, 1; 48, 1-2; 55, 1-2; 59, 9.
6) *Ibid.*, 25; 44-45; 48; 57; 59; 64; 70-74.
7) *Ibid.*, 8; 30-31; 36.
8) *Ibid.*, 48, 3; 71; 72, 1; 73-74; *Sententiae episcoporum*, prooem., et 83-85.

au-delà des mers. Il y intervenait encore en vertu des mêmes principes d'entente nécessaire et de solidarité entre les Eglises particulières. D'Espagne et de Gaule on s'adressait à lui, comme à la plus haute autorité morale de l'Occident chrétien, et l'on réclamait son appui[1]; on lui écrivait d'Asie Mineure pour approuver sa politique[2]. Mais il s'inquiétait surtout de ce qui se passait à Rome, en raison des liens qui existaient depuis longtemps entre les deux Eglises : liens si étroits, que le moindre trouble survenu dans l'une d'elles avait son contre-coup dans l'autre. A Rome, comme partout ailleurs, il se préoccupait de maintenir ou de rétablir l'accord des chefs, et l'unité, telle qu'il la comprenait, c'est-à-dire la solidarité dans l'égalité. De là, son active correspondance soit avec les papes, soit avec les clercs ou les confesseurs de la communauté romaine. On s'entendit d'abord sur la question des *lapsi*, pour adopter une règle commune dans la réconciliation des apostats[3]. Puis éclata le schisme de Novatianus. On sait quelle fut alors la circonspection de Cyprien. Il évita de se prononcer trop vite, et à la légère, entre les deux évêques rivaux[4]. Mais, dès qu'il fut certain que le droit était du côté de Cornelius, il le soutint énergiquement, le fit reconnaître par toute l'Afrique, agit même auprès des confesseurs romains, qu'il contribua à réconcilier avec le nouveau pape[5]. Quand se posa la question du baptême des hérétiques, il procéda avec la même prudence, s'efforçant d'amener une entente avec Rome, ou plutôt de maintenir cette entente malgré le désaccord sur un point particulier. Cette fois, il se heurta contre le mauvais vouloir et les prétentions autoritaires de Stephanus. Conciliant jusqu'au bout, il garda l'avantage de la modération. Mais il se refusa à reconnaître au pape une suprématie quelconque. Fidèle à ses idées, il ne céda point sur le principe d'égalité et d'indépendance réciproque[6]. Ce n'était pas lui qui avait changé; c'étaient les circonstances, et les dispositions de l'évêque de Rome. Ses relations avec les papes, comme ses rapports avec ses collègues africains ou sa conduite dans le gouvernement de sa communauté, attestent chez lui la solidité des convictions, fondées sur la tradition et l'Ecriture, la persistance des mêmes conceptions sur la discipline, sur la hiérarchie, et sur l'unité catholique.

1) *Epist.* 67-68.
2) *Ibid.*, 75.
3) *Ibid.*, 8-9; 20; 27-28; 30-31; 35-37.
4) *Ibid.*, 44-45; 48.
5) *Ibid.*, 44-55; 59-60.
6) *Ibid.*, 71-74; *Sententiae episcoporum*, prooem.

Ainsi, sa correspondance, qui nous fait connaître ses idées, démontre en même temps qu'il y a toujours conformé sa conduite. C'est par cet accord des théories et des actes, qu'il a marqué de son empreinte le christianisme de son temps, et qu'il tient une si grande place dans l'histoire de l'organisation ecclésiastique. Il a vécu, agi, lutté par la parole et le livre, au milieu de circonstances très critiques; et rien, dans ses professions de foi, ses conseils ou ses actes, n'était laissé au hasard, à l'inspiration du moment. Tout était réglé par ses principes; et sa vie entière, toute sa politique, démontraient que ces principes n'avaient rien de chimérique. Aussi, pendant des siècles, cette existence et cette doctrine du grand évêque de Carthage ont-elles servi de modèle[1].

Cyprien n'innove pas. Il se contente de préciser et de codifier les idées courantes; mais, par là, il leur donne une force nouvelle. Il fixe les attributions, les devoirs et les droits de chacun : clergé, assemblée des fidèles, évêques, conciles. On peut dire qu'il a été le premier, du moins en Occident, à constituer régulièrement l'épiscopat et les synodes. Il a fait vraiment de son Eglise, et de l'Afrique chrétienne, un corps organisé, dont il a déterminé le rapport avec l'Eglise universelle.

Par sa correspondance, qui a été très lue et souvent transcrite au Moyen-âge, il a joué un rôle décisif dans l'évolution du christianisme latin. En divers pays d'Occident, ses lettres ont servi de base pour la constitution de la discipline ecclésiastique. En Afrique, en Espagne, en Gaule, en Italie, jusqu'en Angleterre, ont été usitées des collections canoniques qui avaient plus ou moins emprunté leurs éléments à la correspondance de Cyprien. Et l'on retrouve encore des traces de cette influence dans les particularités des recensions locales auxquelles la correspondance a été soumise en ces différentes contrées[2]. Il n'est pas impossible que les idées de l'évêque de Carthage sur l'indépendance des communautés dans l'unité catholique aient contribué à accréditer et à répandre en Occident la conception des Eglises nationales.

Mais, chose curieuse, cette influence s'est exercée aussi en sens inverse. Homme de gouvernement, Cyprien avait fortifié l'épiscopat, et préparé, presque constitué en fait, l'unité de

1) Cf. Ritschl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche* (Gœttingen, 1885); Gœtz, *Das Christenthum Cyprians* (Giessen, 1896); Delarochelle, *L'idée de l'Église dans saint Cyprien*, dans la *Rev. d'histoire et de littér. relig.*, 1896.

2) Cf. Bardenhewer, *Patrologie*, p. 198.

l'Afrique chrétienne. Il prétendait s'en tenir là. Mais la logique des choses est plus forte que la volonté des hommes. On voit, par l'exemple de Cyprien lui-même, que les évêques des capitales de province tendaient à diriger leurs collègues, à agir en métropolitains. Bientôt se dessinera nettement la province ecclésiastique. Il ne restait plus qu'un pas à franchir : subordonner ces évêques des capitales provinciales à l'évêque de la capitale de l'Empire. Déjà des papes, Victor, puis Stephanus, avaient tenté de hâter cette révolution; ils s'étaient heurtés à la résistance des chrétientés locales. Mais, en dépit des obstacles qui durant plusieurs siècles allaient ralentir ce mouvement, rien ne devait arrêter la marche vers l'unité. En précisant les pouvoirs de l'épiscopat, et en groupant autour de lui tous ses collègues de l'Afrique chrétienne, Cyprien orientait les esprits vers la conception de l'unité à venir : indirectement, à son insu, et contre son gré, il préparait les voies à la suprématie romaine.

CHAPITRE VI

L'ÉCRIVAIN. — LA LÉGENDE DE SAINT CYPRIEN ET SON INFLUENCE LITTÉRAIRE

I

L'écrivain. — Caractères communs à toutes ses œuvres. — Importance des citations bibliques. — Ce que Cyprien doit à Tertullien. — Méthode de composition. — Langue et style.

Les œuvres de Cyprien appartiennent à des genres assez divers, et sont de valeur très inégale ; cependant elles sont toutes conçues de même, et construites suivant une méthode identique. Non seulement le fonds d'idées, comme nous l'avons vu, n'a pas varié ; mais encore — exception faite pour quelques pages de la lettre à Donatus, — on ne constate de changements notables ni dans le dessein des ouvrages, ni dans l'importance relative des éléments qui les composent, ni dans l'allure du style. Comme écrivain, Cyprien est resté semblable à lui-même pendant toute la durée de son épiscopat. L'inégalité apparente de ses œuvres s'explique, non par une évolution quelconque de son talent, mais par la diversité des circonstances extérieures, par les occasions plus ou moins favorables offertes à son éloquence, par l'intérêt plus ou moins grand du sujet à traiter ou de la polémique.

Premier trait à noter : l'auteur n'a jamais voulu faire œuvre littéraire. Ancien rhéteur, l'évêque de Carthage a résolument renié ce qu'il avait adoré au temps de sa vie mondaine ; il a été d'autant plus en garde contre ses souvenirs d'école et contre les vanités profanes. Il s'est élevé, non sans effort peut-être, au mépris de la gloire littéraire. Bien des faits attestent chez lui la sincérité de ce sentiment : par exemple, l'existence seule de ses

recueils de textes bibliques. Il avait là tous les matériaux d'une Apologie contre les Juifs, d'une Démonstration de la vérité du christianisme, d'un brillant traité sur le martyre, d'un manuel de discipline : il s'est contenté de publier ses notes, simplement, comme il le remarque lui-même[1], pour rendre service aux clercs et aux fidèles. Il avait tué en lui toute ambition et toute vanité d'auteur, toute curiosité, toute fantaisie. Chaque livre, chaque lettre était un acte, imposé par les circonstances; et tout y était subordonné aux nécessités présentes, à l'intérêt de l'Eglise.

A première vue, Cyprien ne paraît guère différer en cela de la plupart des vieux écrivains chrétiens, qui n'ont guère écrit pour le plaisir d'écrire. Il y a pourtant, entre eux et lui, une différence très caractéristique. Tertullien et Augustin, par exemple, ont composé presque tous leurs livres sous la pression des circonstances, pour contribuer au bien de l'Eglise; mais, une fois le sujet donné, imposé par l'intérêt de la religion, ils le traitent en auteurs, ne s'interdisant aucune des ressources qu'ils peuvent tirer soit de leur imagination, soit de leur dialectique, soit de l'histoire ou de la philosophie profanes. Par là, ils étendent la question, en augmentent la portée, agrandissent le cercle de leur public, et, par surcroît, trouvent plus d'occasions de montrer leur talent d'écrivain. Au contraire, Cyprien s'enferme de parti-pris dans le cadre étroit de la question posée. Logique avec lui-même, et jusqu'au bout, il s'interdit tout appel à l'idée générale, au lieu-commun; il s'interdit tout hors-d'œuvre, toute digression, tout exemple historique, toute citation profane. Il écarte systématiquement tout ce qui ne conduit pas droit à la conclusion visée. La parure ne se montre que dans le détail du style, et comme à l'insu de l'évèque, dont la pensée, jadis façonnée à l'école des rhéteurs, prend d'elle-même un tour élégant. A ne considérer que le fond et l'allure du développement, on a rarement vu un écrivain qui, d'intention, fût si peu *auteur*. On ne peut s'empêcher d'admirer cette abnégation du chrétien; qui s'efforce de dompter en lui le lettré. D'autant mieux que la littérature n'y a rien perdu : traqué de ce côté, le lettré a pris d'autre part sa revanche, en s'embusquant au tournant des phrases. Et la sévérité même de son dessein a préservé Cyprien de certains défauts familiers aux rhéteurs païens ou chrétiens du temps ; en le détournant de toute incursion dans les domaines voisins, elle a donné à ses livres une harmonieuse unité.

1) Saint Cyprien, *Testimon.*, I, proœm.; *Ad Fortunat.*, praefat., 3.

S'il est si peu soucieux de sa gloire littéraire, c'est qu'en tout, et toujours, il se propose uniquement d'être utile. Il ne goûte ni les hautes spéculations, ni les savantes déductions, ni les ingénieuses hypothèses. Une seule chose l'intéresse : les applications, le profit immédiat que ses auditeurs ou ses lecteurs pourront tirer de sa parole ou de son livre. Il trace à chacun son devoir, non point en termes généraux, mais avec une minutieuse précision. Il subordonne tout à la question du moment, désireux seulement de justifier un conseil pratique. Sans s'attarder aux récriminations, sans disserter sur les principes, il prend la situation telle qu'elle est, et tâche d'en tirer le meilleur parti. En même temps qu'il fixe une règle de conduite aux chrétiens de bonne volonté, il démasque les autres, les rebelles ou les ennemis de l'Eglise ; il leur porte des coups droits et les frappe sans merci, énumérant leurs méfaits, flétrissant leurs vices, ridiculisant leurs prétentions. Non pour le plaisir de les châtier, ou de montrer son esprit, mais pour les réduire à l'impuissance, en ramenant dans le bon chemin les naïfs égarés à leur suite. Ainsi, par sa ferme volonté de tout subordonner à l'instruction des fidèles et à l'intérêt immédiat de l'Eglise, Cyprien tournait peu à peu toute question vers les fines analyses et les personnalités. Son abnégation même, son dévouement passionné à ses devoirs d'évêque, faisait de lui, dès que les circonstances s'y prêtaient, un moraliste et un satirique. C'est là, pour nous, le meilleur de son œuvre. Son éloquence était d'autant plus vigoureuse et plus pleine, ses lettres ou ses livres d'autant plus vivants, que le danger était plus pressant ; car l'évèque avait alors plus de conseils à donner, plus d'ennemis à frapper.

Qu'il s'agisse de guider les fidèles ou de traquer les adversaires, c'est toujours dans la Bible, et là seulement, que Cyprien va chercher le mot d'ordre et des armes. Pour lui, tout l'effort de la raison humaine, pendant des siècles de haute culture, est non avenu. Il ne prend même pas la peine de discuter les conclusions des philosophies profanes, de les réfuter, d'en marquer les points faibles ou les contradictions ; il les ignore, ou plutôt, il affecte de les ignorer. S'il invoque parfois la raison pour l'opposer à la coutume, il entend par là simplement la raison inculte, le bon sens, et encore en tant que le bon sens est d'accord avec la parole divine. Il pousse jusqu'aux extrêmes limites cette défiance de la raison philosophique. Non seulement il rejette toute la littérature profane, comme entachée de compromissions avec le diable ; mais encore il ignore ou néglige toute la littérature

chrétienne du second siècle, coupable probablement d'avoir accepté la raison pour la mettre au service de la foi. Sans doute, il fait exception pour Tertullien, que même il pille sans scrupule; mais il lui emprunte seulement ce qui s'accorde avec son propre dessein. Il lui laisse sa logique impérieuse, ses appels ou ses défis à la raison ; il ne voit en lui qu'un guide dans l'interprétation des livres saints. Par suite, ce qu'il cherche dans les œuvres de son maître, c'est encore la parole de Dieu. Plus que personne, il a été l'homme d'un seul livre. Comme elle a été durant tout son épiscopat l'aliment unique de sa pensée, la Bible lui a fourni toute la matière de ses ouvrages.

Quant à la forme, elle lui était imposée par la logique même des choses. Uniquement occupé d'instruire ou de convaincre, et toujours en invoquant des textes de l'Ecriture, il ne pouvait être qu'orateur. Tous ses traités sont des discours; ses lettres sont des mandements, des sermons, des plaidoyers ou des réquisitoires; même ses recueils de témoignages bibliques, par la disposition des thèses, sont encore des squelettes de sermons. L'emploi de la forme oratoire n'était pas seulement chez lui, comme chez d'autres, chez Tertullien, par exemple, un effet de l'éducation ou du tempérament, ni même un procédé d'exposition et de démonstration ; c'était une conséquence nécessaire de son dessein. Quand toute l'énergie intellectuelle d'un homme est tournée vers l'action, il ne pense et n'écrit qu'en orateur.

Mépris de l'œuvre littéraire, souci de l'application immédiate, forme oratoire, dessein arrêté de tout tirer de la Bible, comme d'y tout ramener, tels sont les traits communs à tous les ouvrages de Cyprien. Il n'y a place, comme on le voit, ni pour les aventures de la pensée, ni pour l'imagination, ni pour le caprice, ni pour les surprises. Dans tout livre ou dans toute lettre de l'évêque de Carthage, se combinent trois éléments, toujours les mêmes : citations bibliques; commentaires de ces textes, et application aux circonstances présentes; exhortations, mêlées ordinairement de réprimandes, et souvent d'invectives contre les ennemis de l'Eglise. Matériellement, ces trois éléments ont toujours à peu près la même importance. Logiquement, dans la pensée et l'intention de l'orateur ou de l'écrivain, ce qu'il y a d'essentiel, ce sont les textes de l'Écriture. Ces textes fournissent toujours le fond de la doctrine, puisqu'ils sont la parole de Dieu, et que tout le reste n'existe pas pour Cyprien. Ils marquent également les étapes de la démonstration, puisqu'ils sont toujours disposés de façon à préparer la conclusion. Ils sont le point de

départ et la base de toutes les observations, de tous les conseils et de toutes les critiques. Ils jouent un rôle si prépondérant qu'à l'occasion ils peuvent se suffire à eux seuls, et que l'auteur a pu composer des traités exclusivement formés de citations bibliques. S'il n'a pas cru devoir toujours s'en tenir là, c'est que les textes de l'Ecriture, même groupés systématiquement, restaient lettre close pour la majorité des fidèles, et que, de plus, le sens de ces textes avait été souvent faussé par les interprétations des hérétiques ou des schismatiques. D'où la nécessité de les commenter, d'en rétablir la véritable signification, et d'en tirer les conséquences pratiques.

De là, aussi, le sans-gêne avec lequel Cyprien a si souvent copié Tertullien. Sa volonté d'être utile et son mépris souverain de la gloire littéraire le rendaient indifférent sur la provenance des idées ou des méthodes de démonstration, pourvu qu'elles fussent utiles et d'accord avec l'Écriture. Or Tertullien, qui s'était adressé au même public, avait exploré en tout sens l'Ancien et le Nouveau Testament, y cherchant partout des règles de conduite et des arguments contre les païens ou les hérétiques. L'évêque de Carthage eut de bonne heure et conserva toujours une admiration passionnée pour le prêtre de génie qui avait illustré avant lui l'Église d'Afrique. Il l'appelait son maître; il l'avait si souvent lu et relu, qu'il avait fini par se considérer comme son héritier, dans tous les sens du mot : « J'ai connu, dit saint Jérôme, j'ai connu à Concordia, ville d'Italie, un certain Paulus. Il était vieux alors; il racontait que dans sa première jeunesse il avait vu à Rome un homme fort âgé qui avait été le secrétaire de saint Cyprien. Ce secrétaire aimait à répéter que Cyprien n'avait jamais laissé passer un seul jour sans lire Tertullien, et qu'il disait souvent : *Donne-moi le Maître*, — désignant ainsi Tertullien[1]. » Tout porte à croire que les souvenirs du vieux secrétaire étaient exacts. En tous cas, nous pouvons constater que l'œuvre de Cyprien se rattache par mille liens à celle de Tertullien.

D'abord, comme nous l'avons montré, plusieurs traités de l'évêque de Carthage, le *De bono patientiae*, le *De oratione dominica*, le *De habitu virginum*, sont presque de simples adaptations des ouvrages du maître sur les mêmes sujets; et le *Quod idola dii non sint* est en partie une mosaïque de morceaux pris dans l'*Apologétique*. De plus, c'est au même Tertullien que Cyprien a

1) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53. — Cf. *Epist.* 84, 2 : « Beatus Cyprianus Tertulliano magistro utitur, ut ejus scripta probant. »

emprunté presque toute sa doctrine et ses méthodes de démonstration : son système apologétique, tel qu'il apparaît dans le *Ad Demetrianum* et dans les recueils de textes sacrés; sa tactique contre les schismatiques, telle qu'on l'observe dans le *De unitate ecclesiae*, dans le *De lapsis*, dans beaucoup de lettres; et même ses idées sur la discipline chrétienne. Fréquemment, enfin, il suit pas à pas Tertullien dans ses commentaires de l'Ecriture, imitant parfois des développements entiers, reproduisant même des expressions, des tours de phrase, des comparaisons, jusqu'à des plaisanteries.

Bien que l'imitation ou l'adaptation soit ordinairement habile, on ne pourrait s'empêcher d'accuser Cyprien de plagiat, si l'on ne se plaçait résolument à son point de vue. Nos scrupules modernes et très honorables, mais profanes, sur la propriété littéraire, n'auraient eu pour lui aucun sens. Il se trouvait que, sur bien des points, le travail d'interprétation et d'application des textes de l'Écriture avait été fait récemment par Tertullien, et excellemment, avec toutes les ressources d'un génie fécond, et pour le même public africain. Cyprien, qui se préoccupait uniquement du résultat, crut inutile de recommencer ce travail, pour arriver aux mêmes conclusions. Il prit donc à Tertullien tout ce qu'il trouvait chez lui d'utile pour ses vues particulières, lui laissant ses hardies spéculations, ses hypothèses et ses sophismes, mais lui empruntant sans façon ses méthodes de réfutation, une bonne partie de ses commentaires de l'Écriture, quelques-unes de ses règles de discipline, sans parler de tous les détails.

Il pillait son maître avec une si héroïque candeur, une telle sécurité de conscience, que, de ces emprunts, il n'a jamais songé à s'excuser. Il n'en a jamais averti ses auditeurs ni ses lecteurs. Bien mieux, il n'a jamais cité son modèle. Dans cet oubli, qui d'abord étonne, et qui choque un peu nos idées, il n'y a peut-être, après tout, qu'un raffinement de délicatesse. Tertullien était mort schismatique. L'évêque de Carthage, défenseur intrépide de l'orthodoxie et de l'unité, n'aurait pu citer le nom de son maître, sans condamner sa mémoire; il préféra se taire. Il ne s'interdit pas pour cela de mettre à contribution les ouvrages orthodoxes du grand docteur et du grand pamphlétaire qui avait si vaillamment défendu l'Eglise avant de la combattre. Et il y prit son bien, toutes les fois qu'il l'y trouva : car ce bien, au fond, c'était celui de l'Eglise.

On peut se demander si ces emprunts de tout genre et ces ac-

cumulations de textes n'ont pas nui, chez Cyprien, à l'harmonie de la composition. Il n'en est rien, cependant; et l'explication est fort simple. Grâce à son tour d'esprit pratique, l'évêque de Carthage subordonne tout à la nécessité présente, donc à l'idée générale du livre ou de la lettre. Tandis que Tertullien, emporté par la fécondité de son invention, entasse les arguments ou les sophismes et se plaît aux jeux d'imagination comme aux tours de force d'une logique exubérante, Cyprien s'avance pas à pas, toujours s'appuyant sur des textes des livres saints, toujours maître de lui et de son sujet. En réalité, chez lui, l'art de la composition est presque uniquement dans la façon fort habile dont il groupe et met en valeur les citations bibliques. Il débute généralement par une petite allocution, où il pose clairement la question. Puis, vient la série des citations encadrées du commentaire. On s'achemine ainsi vers la conclusion, accompagnée ou suivie d'une exhortation aux fidèles ou aux correspondants. Les autres éléments, réfutations, invectives, conseils ou réprimandes, se mêlent très naturellement, et sans détonner, au commentaire des textes. L'ensemble est harmonieux, d'une harmonie simple et grave, d'une élégance sobre qui naît de la justesse des proportions. Et la solidité de la construction se montre au premier coup d'œil; car aucun ornement étranger n'en masque les grandes lignes ou n'en compromet l'équilibre. Sans effort, et sans y songer, par l'austérité seule de son dessein, par son dédain des conventions et des vanités littéraires, Cyprien a retrouvé cette simplicité et ce sens des proportions, dont le secret s'était presque perdu depuis l'époque des chefs-d'œuvre grecs.

Par sa langue et par son style, il est beaucoup plus de son temps et de son pays, bien que là encore, sur certains points, il se rapproche des classiques[1]. Son vocabulaire est celui de Tertullien, mais beaucoup moins riche, moins expressif et moins savoureux, mais aussi moins mêlé. D'ailleurs, ce vocabulaire n'est pas aussi pur qu'on l'a dit parfois. On y rencontre assez fréquemment des expressions inattendues : des hellénismes[2], des mots populaires[3], des mots composés ou dérivés qui semblent

1) Cf. Watson, *The Style and language of S. Cyprian*, dans les *Studia Biblica et Ecclesiastica*, tom. IV (Oxford, 1896), p. 189 et suiv.

2) Exemples : *agonisticus* (*Ad Fortunat.*, 2); — *apostata* (*Epist.* 55, 12); — *botrui* (*ibid.*, 37, 2); — *gazophylacium* (*De opere et eleemosyn.*, 15).

3) Par exemple, des substantifs comme *magnalia* (*De habit. virgin.*, 10 etc.), ou *mamona* (*De opere et eleemosyn.*, 10); — des adjectifs comme *gaudibundus* (*Epist.* 76, 4), ou *discordiosus* (*ibid.*, 45, 2; *De cathol. eccles. unit.*, 12); — des verbes comme *amœnare* (*Ad Donat.*, 1).

des néologismes[1]. La syntaxe de Cyprien est, assurément, beaucoup plus correcte et plus régulière que celle de Tertullien. On y relève cependant bien des anomalies : des hellénismes, comme l'usage du datif pour le complément du verbe passif[2], ou comme un emploi très particulier de l'accusatif[3]; des formes analytiques et populaires, comme l'emploi de *habere* avec l'infinitif pour rendre l'idée du futur[4], et une tendance très marquée à substituer aux cas obliques les prépositions *de*, *ad*, etc. On peut noter, enfin, comme chez tous les Africains, une certaine emphase de l'expression, un redoublement de mots synonymes au même cas ou à des cas différents. — Malgré tout, dans la syntaxe comme dans le vocabulaire, le latin de Cyprien, sans être très pur, est plus voisin du latin classique que celui de la plupart des chrétiens d'Afrique.

Dans son style, l'évêque de Carthage relève en même temps de la tradition cicéronienne et de la tradition africaine du IIe siècle. Il se rattache à l'école des orateurs classiques par l'allure générale de la phrase. Rien de heurté, de capricieux, de bizarre ; au contraire, un goût très vif des proportions, comme dans l'ensemble de l'ouvrage. Un mélange de petites phrases nerveuses et de périodes harmonieuses, généralement assez courtes, mais pleines et bien équilibrées, claires et d'un tour élégant. Cyprien aime la symétrie dans le dessein de la phrase, du morceau, d'un développement entier. Par exemple, au cours d'une série d'explications ou de réfutations, il reproduit volontiers une même formule. Dans ses attaques contre le luxe, s'il veut répondre à l'objection de certaines dames chrétiennes qui alléguaient leur fortune pour justifier leur coquetterie, il répète quatre fois, au début de quatre paragraphes consécutifs, ces mots : « Tu te dis opulente et riche. Mais... »[5]; et, chaque fois, suit une réfutation. Ce procédé, et d'autres analogues, n'ont rien de particulier à Cyprien, qui en trouvait des exemples chez Cicéron ou Sénèque. Ils attestent seulement chez lui l'influence de son éducation première et l'involontaire souci de la forme.

1) Des verbes : *apostatare* (*Epist.* 57, 3), *blasphemare* (*ibid.*, 13, 3; *De cathol. eccles. unit.*, 21), *exorbitare* (*Epist.* 70, 2); — des noms substantifs : *extollentia* (*De cathol. eccles. unit.*, 21), *faventia* (*Epist.* 37, 1), *inaudientia* (*ibid.*, 34, 2), *clarificatio* (*ibid.*, 66, 7; 76, 1); — des adjectifs ou participes : *indesinens* (*De opere et eleemosyn.*, 26), *indisciplinatus* (*Epist.* 4, 4-5; *Quod idola dii non sint*, 10), *quaestionatus* (*Epist.* 66, 7), etc.

2) Exemple : « Is cui libellus acceptus est » (*Epist.* 55, 14).

3) Exemple : « In me oculos tuos fixus es » (*Ad Donat.*, 1).

4) Exemple : « Ejici de ecclesia et excludi habebat » (*Epist.* 52, 3).

5) « Locupletem te dicis et divitem. Sed... » (*De habit. virgin.*, 8-11).

Ce qui est plus caractéristique, c'est que l'on observe aussi chez lui la plupart des procédés de style familiers aux rhéteurs païens ou chrétiens des générations précédentes. A cet égard, il est fort intéressant d'étudier de près sa lettre à Donatus, où les tendances de son talent sont nettement accusées. Cyprien s'y montre franchement comme un écrivain de la famille d'Apulée et de Tertullien. Tel était l'avis de saint Augustin, qui critiquait le style de cet ouvrage comme trop apprêté[1]. Plus tard, l'évêque de Carthage s'efforça vainement de renier son passé et d'atteindre en tout à la simplicité du vrai chrétien. Il y réussit pleinement pour le fond, mais beaucoup moins pour la forme. En réalité, il est resté jusqu'au bout le rhéteur brillant qu'il avait été avant sa conversion. Le contraste est piquant, entre la sévérité de la pensée et l'élégance instinctive de l'expression. La lecture continuelle de Tertullien n'était pas pour orienter son admirateur vers l'ascétisme du langage. Mais, du jour où il devint évêque, Cyprien s'interdit toute complaisance pour son talent, dont les raffinements se trahissent seulement dans le détail, ou, çà et là, dans quelques pages isolées.

L'idée prenait tout naturellement, chez lui, la forme de l'antithèse. Et, comme il arrive d'ordinaire à ceux qui usent volontiers de cette figure, il en abusait. A force de rechercher les contrastes des choses, il se dupait lui-même par l'opposition et le cliquetis des mots. Ce défaut est visible dans tous ses ouvrages, notamment dans les lettres aux confesseurs[2]. Cyprien aimait aussi les alliances de mots, souvent renouvelées de Tertullien. Et parfois l'imitation n'était pas heureuse. Par exemple, le maître avait dit des justes et des réprouvés qu'ils étaient les *candidats* de Dieu, de l'éternité, ou du diable[3]; et la hardiesse de l'expression se justifiait par le sens précis de *candidatus* en droit politique. Cyprien dit qu'une vierge est « candidate de la chasteté et de la pudeur »[4]; ce qui, franchement, ne signifie pas grand chose. Enfin, l'évêque de Carthage n'était pas exempt de mauvais goût. Ainsi, dans sa lettre aux confesseurs numides, qui étaient relégués dans des mines d'or et d'argent, il évoquait le souvenir des « vases d'argent et d'or » de l'*Exode*[5], et

1) Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, IV, 14 (31).

2) Par exemple, dans ce passage : « Steterunt torti torquentibus fortiores, et pulsantes ac laniantes ungulas pulsata ac laniata membra vicerunt, etc. » (saint Cyprien, *Epist.* 10, 2).

3) Tertullien, *Ad uxor.*, II, 7; *Advers. Judaeos*, 2; *De coron.*, 7.

4) Saint Cyprien, *De habit. virgin.*, 6 : « Integritatis candidata sis et pudoris. »

5) *Exod.*, XII, 35.

il jouait sur les mots avec une insistance déplaisante : « Est-il étonnant que vous, les vases d'or et d'argent, vous ayez été envoyés dans des mines, c'est-à-dire dans le domicile de l'or et de l'argent? Maintenant la nature des mines est changée; les lieux qui jusqu'ici donnaient de l'or et de l'argent, ont commencé à en recevoir[1]. » On voit qu'ici le souvenir biblique n'a pas porté bonheur à l'écrivain.

Ce maniérisme et ce mauvais goût sont les défauts habituels du stylisme. Cyprien ne les évite pas toujours; cependant, il s'en est mieux préservé que d'autres, à cause de la simplicité loyale et ferme de sa pensée. D'ailleurs, les inconvénients sont largement compensés chez lui par les avantages. Grâce à cette involontaire préoccupation du bien dire, il donne à l'idée toute sa force et son relief. S'il n'a pas l'imagination qui crée ou qui évoque, il a l'imagination du détail. Il abonde en métaphores, en comparaisons, presque toujours précises et souvent neuves. Il dira, par exemple, qu'on doit remonter à l'origine de la tradition chrétienne pour la bien comprendre, comme on remonte vers la source d'un aqueduc pour voir où s'est produit l'accident[2]. Ou encore, pour encourager les fidèles pendant la peste, il les engagera à souhaiter la mort, à se dérober par là aux malheurs suspendus sur le monde, comme on se précipite hors des maisons lézardées, à la première menace d'un tremblement de terre[3]. Souvent il multiplie les comparaisons, les accumule dans une même phrase. Voulant prouver que les maux d'ici-bas sont une épreuve pour les chrétiens, il les compare successivement à l'arbre bien enraciné qui défie les colères du vent, au navire solidement construit qui résiste aux coups des flots, aux grains de blé qui restent sur l'aire tandis que s'envole la paille[4]. Pour calmer l'impatience des *lapsi* et leur montrer la nécessité d'une pénitence, il leur fait remarquer, tour à tour, qu'on ne mange pas des fruits verts, qu'on ne s'embarque pas sur un vieux bateau hors de service sans le faire réparer, qu'on ne revêt pas une tunique déchirée avant de l'avoir fait recoudre par l'artiste compétent et nettoyer par le foulon[5]. Ce procédé, qui accumule des comparaisons sommairement indiquées, était déjà d'un usage fréquent chez Sénèque; il est familier à tous les stylistes africains. Par là encore, Cyprien est de leur école.

1) Saint Cyprien, *Epist.* 76, 2.
2) *Ibid.*, 74, 10.
3) *De mortalit.*, 25.
4) *Ibid.*, 12.
5) *Epist.* 17, 3.

Quelquefois aussi, comme Tertullien, il pousse la comparaison jusqu'à l'allégorie. Par exemple, il nous montre l'âme assiégée par le diable et par les passions : « Qu'est le monde pour nous? Un champ clos où chaque jour le diable nous livre bataille, nous poursuit de ses javelots et de ses traits, nous provoque sans cesse à la lutte. C'est la Cupidité, c'est l'Impudicité, c'est la Colère, c'est l'Ambition, que nous devons combattre. Nous devons nous défendre sans trêve et péniblement contre les Vices charnels, contre les Séductions du monde. L'âme humaine est assiégée et de toutes parts enveloppée par l'armée du diable; elle peut difficilement tenir tête à tous, et résister. Si l'Avarice est terrassée, alors se lève le Plaisir. Si le Plaisir est dompté, l'Ambition prend sa place. Si l'Ambition est méprisée, la Colère nous harcèle, l'Orgueil se gonfle, l'Ivresse nous invite, l'Envie détruit la Concorde, la Jalousie tue l'Amitié. On te force de maudire, ce qu'interdit la loi divine; on te contraint de jurer, ce qui est défendu[1].» Voilà déjà l'esquisse d'un de ces drames allégoriques si chers au Moyen-Age.

Cyprien n'a pas seulement l'imagination du détail; il a souvent le trait, le mordant, l'ironie. Le style devient alors incisif. La phrase se hérisse d'épigrammes, qui touchent au bon endroit les schismatiques ou les Apostats, Felicissimus ou Novatianus, Puppianus ou le pape Stephanus. Mais l'évêque n'aiguise son esprit que contre les ennemis de l'Eglise. Dans les instructions aux fidèles, il se contente de laisser parler son cœur. Alors le style s'attendrit, et à une gravité douce se mêle une grâce pénétrante. Certaines de ces allocutions sont d'une rare délicatesse : « Ecoutez-moi, dit-il, ô vierges, écoutez-moi comme un père. Ecoutez-moi, je vous en prie, moi, qui tout ensemble vous redoute et vous avertis. Ecoutez-moi, quand je veille fidèlement sur vous et sur vos intérêts. Soyez telles que Dieu vous a faites lui-même. Soyez telles que vous a formées la main du Père. Respectez en vous la pureté de votre figure, de votre cou, de votre beauté[2]. » Ici, la simplicité dans la grâce ; ailleurs, la force, le mordant, ou la couleur poétique. Ce style a bien des aspects variés; car le plus souvent, il suit avec une souplesse complaisante les variations du sentiment ou les contours de la pensée.

Sans doute, on peut noter, même dans les plus belles pages de Cyprien, un peu de recherche. Il apporte dans l'expression de l'idée la plus simple, la plus évangélique, un raffinement invo-

1) *De mortalit.*, 4.

2) *De habit. virgin.*, 21.

lontaire, qui vient d'une vieille habitude d'esprit. C'était évidemment, chez le pieux évêque, un reste de faiblesse humaine. Ne nous en plaignons pas; car, au fond, malgré les défauts que nous avons signalés, l'écrivain n'y a rien perdu; il y a gagné, au contraire. Cette innocente coquetterie du style égaie l'austérité de l'œuvre, et souvent contribue à mettre en valeur la pensée. S'il avait réussi à mortifier son éloquence comme sa vie, l'évêque de Carthage n'aurait peut-être pas exercé une action aussi puissante sur l'Afrique chrétienne de son temps et sur l'Eglise latine. En tout cas, il n'eût point tracé tant de brillants tableaux, satiriques, réalistes ou lyriques, qui aujourd'hui encore, pour bien des lecteurs, sont le principal attrait de ses traités comme de sa correspondance.

En somme, par les proportions et le moule de la phrase, il se rattache surtout à la tradition cicéronienne. Par le détail, il se rapproche des Africains des générations précédentes. Son style est moins heurté, moins riche et moins puissant que celui de Tertullien. Mais, en réalité, on y retrouve à peu près les mêmes éléments : il y a une différence de degré et de proportions, plus que de nature. D'ailleurs, ces influences complexes qu'a subies Cyprien n'empêchent pas que son style ne porte nettement la marque de sa personnalité : une personnalité moins originale, assurément, que celle de Tertullien, mais encore très intéressante, et en elle-même, non pas seulement pour l'historien.

II

La gloire littéraire de saint Cyprien. — Ses admirateurs dans l'Occident latin. — La légende de Cyprien. — Sa popularité en Afrique. — Basiliques et fêtes en son honneur. — Admiration des lettrés et des clercs africains. — Cyprien et les donatistes. — Influence littéraire sur les contemporains. — L'école de Cyprien.

Bien que Cyprien fît profession de mépriser la gloire littéraire, cette gloire ne lui a pas manqué. Ses ouvrages ont été très lus et très admirés jusqu'au VIIe siècle. D'abord, en raison des grands souvenirs laissés par l'évêque de Carthage, et en raison de son autorité particulière en matière de discipline; mais, aussi, à cause de ses mérites d'écrivain. Il est resté longtemps une sorte de classique pour les lettrés chrétiens de langue latine, et cela dans tout l'Occident[1].

1) Cf. Gœtz, *Geschichte der cyprianischen Literatur bis zu der Zeit der ersten*

De son vivant, il avait exercé, par ses lettres et ses traités, une action considérable sur l'Eglise de Rome, et même une influence littéraire sur les schismatiques romains, au moins sur Novatianus, qui semble l'avoir pris pour modèle. Au siècle suivant, on attribuait souvent à Cyprien le *De Trinitate* de Novatianus[1]; de nos jours, divers savants font honneur à celui-ci de plusieurs traités qui se sont conservés au milieu des œuvres de Cyprien, et qui appartiennent à son école[2]. Trait curieux à noter, que cette admiration inspirée par l'évêque de Carthage aux schismatiques qu'il combattait avec tant d'énergie. D'ailleurs, malgré son horreur pour l'hérésie, il était dans sa destinée littéraire d'être fort goûté des hérétiques. Il a été très populaire dans les communautés donatistes, qui prétendaient avoir hérité de ses traditions. Et, au début du ve siècle, le célèbre Pélage lui emprunta l'idée et le plan d'un de ses livres[3].

Cette admiration suspecte des hérétiques ne lui aliéna jamais l'Eglise, ni les écrivains orthodoxes. Dès le milieu du IVe siècle, il avait sa place dans le calendrier romain, et l'on célébrait alors son anniversaire au cimetière de Calliste[4]. Dans le Martyrologe Hiéronymien, il est associé au pape Cornelius[5]; et l'on a trouvé aux Catacombes, à côté du tombeau de ce pape, deux grandes figures d'évêques avec les noms de Cornelius et de Cyprien. Ces honneurs officiels, que l'Eglise de Rome rendait à la mémoire du martyr, contribuèrent sans doute à maintenir la réputation de l'écrivain. Toujours est-il que les clercs et les lettrés des pays latins appréciaient fort les œuvres de Cyprien. Dans la seconde moitié du IVe siècle, Lucifer de Cagliari l'a souvent copié. Saint Pacien, évêque de Barcelone, parlait de lui avec enthousiasme[6]. Vers le même temps, Prudence l'admettait dans sa galerie poétique des martyrs. Il lui consacrait un des plus beaux hymnes de son *Peristephanon*, où il exaltait la gloire de sa vie et de sa mort, son talent, ses livres, ses vertus, son courage[7], son héroïsme

erhaltenen Handschriften (Bâle, 1891); Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 701 et suiv.

1) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 70.

2) Voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* IV, § 2 (t. II, p. 104 et suiv.).

3) Saint Jérôme, *Dialog. advers. Pelag.*, I, 32; saint Augustin, *Contra duas Epist. Pelag.*, IV, 8 (21); 9 (25).

4) *Depositio martyrum* : « XVIII kal. octobr. Cypriani, Africae. Romae celebratur in Callisti. » (*Chronographe de 354*, éd. Th. Mommsen, dans les *Monumenta Germaniae historica. — Auctor. antiquiss.*, tom. IX, 1, p. 72).

5) *Martyrol. Hieronym.*, ed. de Rossi et Duchesne, p. 120. — Cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, tom. I, p. 12.

6) Saint Pacien, *Epist.* 1, 3; 2, 3 et 7; etc.

7) Prudence, *Peristephan.*, XIII (*Passio S. Cypriani martyris*), 1-49.

des derniers jours[1]. Il saluait en lui une des gloires de l'Eglise universelle : « La terre punique l'a enfanté, cet homme capable d'illustrer l'univers entier. C'est là qu'habitait Cyprien ; mais il est la gloire du monde, le maître de tous. Le martyr appartient à sa patrie ; mais il est devenu nôtre par notre affection et son éloquence. Son sang est en Afrique, mais ses discours retentissent partout »[2]. En Espagne, comme à Rome, on fêtait alors l'anniversaire de Cyprien[3]. Prudence proclamait sa gloire immortelle. Il s'écriait dans son enthousiasme : « Tant que le Christ permettra au genre humain de se renouveler et au monde de durer, tant qu'il y aura un livre et qu'on connaîtra les saintes Ecritures, tout disciple du Christ te lira et s'instruira à ton école, ô Cyprien[4]. » Saint Jérôme, lui aussi, professait une vive admiration pour l'évêque de Carthage. Il le mentionnait dans presque tous ses livres, et lui réservait une place d'honneur parmi les écrivains chrétiens. Il disait de lui, dans son histoire littéraire : « Il est superflu de dresser le catalogue des productions de son génie ; car ses ouvrages brillent d'une lumière plus éclatante que le soleil[5]. » Dans une lettre, il vantait son style « doux et calme, comme la fontaine la plus transparente »[6]. Une autre fois, à une dame romaine qui demandait des instructions pour l'éducation de sa fille, il écrivait : « Qu'elle ait toujours en main les opuscules de Cyprien »[7]. Les générations suivantes de lettrés chrétiens furent de l'avis de saint Jérôme. La plupart des auteurs qui ont vécu entre le ve et le viie siècle, connaissaient et goûtaient les œuvres de l'évêque de Carthage. Par exemple, le Gaulois Ennodius, évêque de Pavie, l'a célébré dans un de ses hymnes[8]. Cyprien a été lu encore au Moyen-Age, comme le prouvent les nombreux manuscrits de ses ouvrages et l'influence de ses idées sur la discipline ecclésiastique.

Sa renommée et ses livres avaient pénétré jusque dans l'Orient grec, ordinairement si dédaigneux des œuvres écrites

1) Prudence, *Peristephan.*, XIII, 50-95.

2) *Ibid.*, XIII, 1-4.

3) *Ibid.*, XI, 237.

4) *Ibid.*, XIII, 6-8. — Cyprien n'était pas moins populaire en Gaule. Dans un des dialogues de Sulpice Sévère, un des interlocuteurs raconte qu'il est allé prier sur le tombeau de Cyprien : « Libuit animo adire Carthaginem, loca visitare sanctorum, et praecipue ad sepulcrum Cypriani martyris adorare. » (*Dialog.*, 1, 3). Deux siecles plus tard, Grégoire de Tours décrit avec enthousiasme un magnifique lutrin qui se trouvait, dit-il, dans une des basiliques de Cyprien à Carthage (*In gloria martyrum*, 93). Enfin, les traditions du Moyen Age feront passer les reliques de saint Cyprien, d'Afrique à Arles, puis à Lyon et à Compiegne.

5) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 67.

6) Saint Jérôme, *Epist.* 58, 10 (Migne).

7) *Ibid.*, 107, 12.

8) Ennodius, *Carmina*, I, 12 : « *De S. Cypriano.* »

en langue latine. Au témoignage d'Eusèbe, on trouvait ses lettres dans la bibliothèque de Césarée en Palestine[1]. Vers 379, Grégoire de Nazianze prononça le panégyrique, qui nous est parvenu, de l'évêque de Carthage[2]. Et, d'après Photios, l'impératrice Eudocie, femme de Théodose II, le prit pour héros d'un poème épique en trois livres[3].

Cependant, s'il eut en Orient des admirateurs, Cyprien n'y eut pas sans doute beaucoup de lecteurs. Autrement, l'on ne s'expliquerait guère la légende singulière qui s'y forma autour de son nom. Quoique sa vie et son œuvre n'eussent rien de mystérieux, on lui prêta une puissance surnaturelle; comme de son compatriote Apulée, on fit de lui un magicien. La légende s'est répandue, d'ailleurs, jusqu'en Occident. On lit, en effet, dans une poésie latine attribuée à Isidore de Séville : « C'est ainsi que Cyprien, après avoir été magicien, est devenu évêque et martyr »[4]. Sous le nom de l'évêque de Carthage, ont circulé des livres de magie, entre autres, le recueil de formules intitulé *Prières de Cyprien*[5]. C'est que, de bonne heure en Orient, l'imagination populaire a confondu Cyprien de Carthage avec son homonyme, le mage Cyprien d'Antioche[6]. On fit d'eux un seul personnage, à qui l'on prêta une vie errante et une foule d'aventures. On a signalé, d'autre part, des rapports curieux entre la légende de Cyprien d'Antioche et la légende de Faust : si bien que l'évêque de Carthage se trouverait être l'un des lointains ancêtres du Docteur Faust[7].

Cette légende bizarre, qui était née d'une rencontre de noms, et qui altérait si complètement la physionomie du grand évêque, semble avoir été inconnue en Afrique, où, d'ailleurs, elle eût été difficilement acceptée. Dans ce pays, où s'était déroulée toute la carrière de Cyprien, et où tous les lettrés lisaient ses

1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 43, 3; VII, 3. — Eusèbe avait aussi mentionné Cyprien dans sa Chronique. Cf. *Chron. ad ann.* 2273.

2) Grégoire de Nazianze, *Orat.* 24 (*In laudem S. Cypriani*). D'ailleurs, le panégyriste connaissait fort mal son héros, à en juger par les légendes et les méprises singulières qu'on relève dans le discours.

3) Photios, *Cod.* 184.

4) Isidore de Séville (*Patrol. lat.* de Migne, tom. LXXXIII, p. 1254) : « Sicque Cyprianus ex mago sacerdos et martyr. »

5) Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 723.

6) Déjà, Grégoire de Nazianze confond les deux personnages. Il attribue à l'évêque de Carthage, avant sa conversion, les opérations magiques et les entreprises galantes de Cyprien le mage (*Orat.* 24, 8-12 : *Patrol. gr.* de Migne, tom. XXXV, p. 1178-1184).

7) Cf. Th. Zahn, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage* (Erlangen, 1882). — Un autre homonyme de l'évêque de Carthage, souvent confondu avec lui, est un poète gallo-romain du Ve siècle. Cf. l'édition de ses œuvres dans le *Corpus scriptor. eccles. latin.* de Vienne (vol. XXII, éd. Peiper, 1891).

œuvres, on conserva de lui un souvenir très exact, et d'autant plus fidèle. Des légendes y fleurirent parfois autour de sa tombe; mais elles ne firent que consacrer, en l'embellissant, la vérité historique.

Déjà très populaire de son vivant, Cyprien entra dans la gloire le jour de son martyre. Presque toute la population de Carthage l'avait accompagné au lieu du supplice[1]. Les documents martyrologiques attestent la vive impression produite par ce spectacle, et le retentissement qu'eut cette nouvelle jusqu'en Numidie. Dans les mois qui suivirent sa mort, Cyprien apparut à plusieurs confesseurs : à Flavianus, puis à Montanus, dans la prison de Carthage[2]; au lecteur Marianus, dans la prison de Cirta[3]. Il fut inscrit naturellement au calendrier de l'Eglise locale, et l'on fêta religieusement son anniversaire[4]. Dès le milieu du IVe siècle, on lui rendait un culte dans des régions lointaines de l'Afrique romaine; une inscription de l'année 359, trouvée près de Sétif, mentionne des reliques de Cyprien[5]. Trois basiliques de Carthage lui furent consacrées[6]; l'une était située à l'endroit de son martyre[7]; une autre, aux Mappales, sur son tombeau[8]; la troisième, près de la mer, dans le voisinage du port[9]. Dans l'enceinte de la première était la fameuse *mensa Cypriani*, qui servait d'autel[10]. Autour de la *mensa*, comme autour du tombeau, se célébrait l'anniversaire de Cyprien. C'était l'occasion d'une fête solennelle, qu'on appelait les *Cypriana*[11]. Ce jour-là, on prononçait un panégyrique du grand évêque; plusieurs sermons de saint Augustin se rapportent précisément à cette cérémonie[12].

La populace de Carthage avait, d'ailleurs, une façon singu-

1) *Acta proconsularia Cypriani*, 5; *Vita Cypriani*, 16 et 18.

2) *Passio Montani*, 11 et 21.

3) *Passio Jacobi et Mariani*, 6.

4) *Kalendarium Carthaginense* : « XVIII K(alendas) oct(obres) S. Cypriani episcopi et martyris Carthag(inensis). »

5) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20600; Duchesne, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1889, p. 417. — Saint Augustin nous dit que l'anniversaire de Cyprien était célébré dans toute l'Afrique, et même en d'autres pays (*Sermo* 310, 1).

6) Sur ces basiliques et sur le tombeau de saint Cyprien, cf. l'*Appendice* du présent volume.

7) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 5, 16 (éd. Halm). — Cf. saint Augustin, *Sermo* 310, 2.

8) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 5, 16. — Cf. *Acta Cypriani*, 5; *De miraculis sancti Stephani*, II, 2, 9.

9) Saint Augustin, *Confess.*, V, 8, 15 Procope, *Vandal.*, I, 21; *Homilia de S. Cypriano martyre*, 1.

10) Saint Augustin, *Sermo* 310, 2; *Enarr. in Psalm.* LXXX, 4 et 23.

11) Grégoire de Nazianze, *Orat.* 24; Procope, *Vandal.*, I, 21.

12) Saint Augustin, *Sermon.*, 309-313. — Cf. d'autres sermons analogues dans l'*Appendix* des Sermons de saint Augustin (*Sermon.* 14-15. — *Patrol. lat.* de Migne, tom. XLVI. p. 862 sqq.).

lière d'honorer la mémoire de Cyprien. On se réunissait, la nuit, autour de son tombeau, pour de joyeuses danses accompagnées de chants. Augustin parle avec indignation de ces pieuses bacchanales[1]. C'était évidemment une coutume païenne[2]. Elle attestait à sa façon la popularité de Cyprien ; mais, aux yeux des chrétiens de bon sens, c'était une véritable profanation. L'évêque de Carthage, probablement Aurelius, l'ami d'Augustin, résolut de mettre fin au scandale. Il imagina d'organiser, autour du tombeau, de pieuses veillées. Les danses continuèrent quelque temps, en dépit des trouble-fête. Puis, la mode en passa, et Cyprien put dormir en paix dans sa tombe[3].

L'invasion vandale, en avivant les regrets du passé, rendit plus fervent encore le culte des Carthaginois pour leur grand évêque martyr. « Cyprien, dit Procope, est de tous les saints celui que les Carthaginois honorent le plus[4]. » On continuait de célébrer régulièrement la fête des *Cypriana*[5]. Et elle était alors si populaire, que les marins du pays donnaient le même nom aux tempêtes qui chaque année se déchaînent en cette saison, aux environs de l'équinoxe d'automne[6]. Ce qui explique probablement la vénération des matelots pour Cyprien, c'est l'existence de ce sanctuaire du saint qui était situé au bord de la mer : ce sanctuaire où Monique, la mère d'Augustin, passa toute une nuit à prier et pleurer pour son fils, pendant que celui-ci s'embarquait en cachette[7].

Ce même sanctuaire, qui paraît avoir été une simple chapelle au temps d'Augustin, mais qui devint plus tard une grande et luxueuse basilique, fut témoin de curieuses scènes, et aussi d'un miracle, au commencement du VI[e] siècle. Avec la complicité des rois Vandales, le clergé arien s'était emparé du sanctuaire. Les catholiques ne pouvaient se consoler de le voir aux mains des hérétiques ; ils gémissaient de cette injure faite en pleine Carthage au grand saint national. Ils espéraient pourtant une réparation. Fréquemment, Cyprien lui-même leur apparaissait, leur ordonnait de ne point perdre courage, et promettait de les secourir[8]. Nous possédons un court sermon qui date de ce temps, et qui a été composé pour l'anniversaire du saint. Ce sermon est plein d'allusions à la persécution arienne, et aux appa-

1) Saint Augustin, *Sermo* 311, 5.
2) *Ibid.*, 311, 6.
3) *Ibid.*, 311, 5.
4) Procope, *Vandal.*, I, 21.
5) *Ibid.*, I, 21.
6) *Ibid.*, I, 20.
7) Saint Augustin, *Confess.*, V, 8, 15.
8) Procope, *Vandal.*, I, 21.

ritions de Cyprien[1]. — Le saint ne manqua pas à sa promesse. Au témoignage de Procope, Bélisaire s'empara de Carthage le jour même de la fête de Cyprien ; et l'église fut aussitôt rendue aux Catholiques[2].

Nous venons de voir combien le souvenir de Cyprien était encore vivant en Afrique au bout de quatre siècles, et combien son nom restait populaire à Carthage, combien cher à la foule des pauvres gens qui évidemment ignoraient ses œuvres, mais qui continuaient à aller prier sur sa tombe, en y attendant des miracles. On peut juger par là de ce que devait être l'admiration raisonnée des clercs et des lettrés africains. D'ailleurs, nous n'en sommes pas là-dessus réduits aux conjectures ; les témoignages abondent, pour chaque génération. Au lendemain de la mort de Cyprien, paraît avoir été publiée une édition d'ensemble de ses traités[3]. Sur la liste de 359, ses ouvrages sont joints au Canon de l'Ancien et du Nouveau Testament[4]. Lactance lui réservait la place d'honneur dans la littérature chrétienne : « Le principal écrivain, dit-il, et le plus brillant, a été Cyprien. Il avait acquis une grande gloire en professant l'art oratoire; et il a écrit de nombreux ouvrages admirables en leur genre. Il avait un génie facile, abondant, agréable, avec la qualité souveraine du langage, la clarté. On ne saurait dire s'il a été plus élégant dans son style, ou plus heureux pour expliquer, ou plus puissant pour persuader »[5]. Lactance constate pourtant que Cyprien ne peut être pleinement goûté que des initiés, c'est-à-dire des chrétiens. Mais il le défend contre les critiques des lettrés païens, notamment contre un mauvais plaisant, qui, jouant sur les mots, avait appelé Cyprien *Copreanus*, un « propre à rien »[6].

Pendant tout le IVe siècle, la gloire de l'évêque de Carthage ne fit que grandir, au milieu de toutes les polémiques auxquelles on le mêla. Les deux Eglises rivales, entre lesquelles se partageait l'Afrique chrétienne, s'efforcèrent également de confisquer son autorité à leur profit. Les donatistes honoraient en Cyprien

1) *Homilia de S. Cypriano episcopo et martyre*, 1-3. (*Patrol. lat.* de Migne, tom. LVIII, p. 265 sqq.).

2) Procope, *Vandal.*, I, 21. — Suivant une tradition du Moyen Age, les reliques de saint Cyprien auraient été plus tard transportées en France. Remises à des ambassadeurs de Charlemagne par « le roi des Perses Aaron », c'est-à-dire, évidemment, par le calife Haroun-al-Raschid, elles furent conservées quelque temps à Arles, puis à Lyon. Charles le Chauve les fit déposer dans un nouveau monastère qu'il venait de construire à Compiègne (*Martyrologe* d'Adon, XVIII Kal. Octobr. — *Patrol. lat.* de Migne, tom. CXXIII, p. 355-356).

3) Pontius, *Vita Cypriani*, 7.

4) Voyez plus haut, même *livre*, *chap.* II, § 1 (t. II, p. 244).

5) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 1, 24-25.

6) *Ibid.*, V, 1, 27.

un représentant de la vraie tradition, et comme le précurseur de Donatus le Grand, fondateur de leur secte. Ils savaient gré à l'évêque de Carthage d'avoir défendu en son temps quelques-unes de leurs idées. Et ils l'appelaient à l'aide dans leurs controverses contre les catholiques, notamment pour justifier leur théorie sur le baptême des hérétiques. Augustin fait souvent allusion à cette tactique de ses adversaires[1]. Il reprochait à certains d'entre eux d'altérer de parti-pris la signification des lettres de Cyprien[2]. Parfois, il s'impatientait un peu de voir qu'on lui jetait toujours à la tête ce grand nom : « Vous, disait-il aux Donatistes, vous nous opposez sans cesse les lettres de Cyprien, l'opinion de Cyprien, le concile de Cyprien[3]... » Et il faisait remarquer qu'après tout, l'évêque de Carthage n'était pas impeccable : « Nous, écrivait-il un jour, nous ne faisons aucun tort à Cyprien, quand nous établissons une distinction entre toutes ses lettres et l'autorité canonique des divines Ecritures[4]. » On s'explique ce petit mouvement de mauvaise humeur ; assurément, sur les questions en litige, les Donatistes étaient plus fidèles que les Catholiques du temps à la tradition de Cyprien.

Quoiqu'il ait dû souvent le réfuter, Augustin n'en avait pas moins la plus haute estime pour l'évêque de Carthage. Il l'a cité dans presque tous ses ouvrages. Il a prononcé à plusieurs reprises son panégyrique à Carthage, près du tombeau, et sans doute aussi à Hippone[5]. Dans un de ses sermons « pour l'anniversaire du martyr Cyprien », il s'écriait : « Qui donc aujourd'hui — je ne dirai pas dans notre ville, mais dans l'Afrique entière et dans les pays situés au-delà des mers, et pas seulement parmi les chrétiens, mais parmi les païens ou les Juifs, ou même les hérétiques, — qui donc trouverait-on indifférent? Qui ne célèbre pas avec nous l'anniversaire du martyr Cyprien?... Il n'a pas seulement parlé pour ceux qui l'écoutaient; il a encore écrit des ouvrages qu'on peut lire. Certains pays l'ont connu par l'intermédiaire de langues étrangères ; d'autres, par ses propres lettres. Sa gloire s'est répandue en une foule de contrées, et par

1) Saint Augustin, *De baptism. contra Donatist.*, I, 18 (28); II, 1 sqq.; *Contra Crescon. Donatist.*, II, 31 (39); III, 1 sqq.; *Epist.* 93, 10 (35-45); 108, 3 (9-12), etc.

2) Saint Augustin, *Contra Crescon. Donatist.*, III, 1 sqq.

3) Saint Augustin, *De baptism. contra Donatist.*, II, 3 (4).

4) Saint Augustin, *Contra Crescon. Donatist.*, II, 31 (39).

5) Saint Augustin, *Sermon.* 309-313 « *in Natali Cypriani martyris* ». — Cf. les sermons de l'*Appendix* (*Sermon.* 14-15. — *Patrol. lat.* de Migne, tom. XLVI, p. 860 sqq.).

la réputation de son martyre héroïque, et par ses livres d'une lecture si agréable et si douce[1]. » Dans un autre sermon, Augustin résumait d'un mot son admiration : « Ce vénérable évêque, ce vénérable martyr, aucune éloquence ne suffirait à le louer, pas même s'il se fût loué lui-même[2]. »

Cyprien conserva son autorité en Afrique pendant les deux siècles qui suivirent la mort d'Augustin. On continua de prononcer son panégyrique à l'occasion de son anniversaire. Témoin, le sermon d'époque vandale dont nous avons parlé déjà, et qu'on a attribué sans raison à Victor de Vita[3]; témoin, encore, un sermon de Fulgence, évêque de Ruspæ, sur le même sujet[4]. Pendant la domination des Vandales, puis au temps de l'occupation byzantine, Cyprien est connu et cité par la plupart des écrivains du pays[5]. Son recueil des *Testimonia* reste en usage dans le nord de l'Afrique, et contribue à y maintenir, au moins dans une certaine mesure, la tradition des vieux textes bibliques africains[6].

Tous ces faits attestent que, dans la contrée, on continuait à lire beaucoup les œuvres de Cyprien, bien des siècles après sa mort. Il a été, avec Tertullien et Augustin, l'un des maîtres de la pensée et du style dans l'Afrique chrétienne, et cela jusqu'à l'invasion arabe. Mais, littérairement, son influence a été surtout importante au IIIe siècle ; elle s'est exercée principalement sur ses contemporains et sur les clercs de la génération suivante. Il y a eu, en Afrique, une véritable *école* littéraire de Cyprien.

On surprend l'origine de cette école dans quelques pièces de la correspondance. Par exemple, Nemesianus et d'autres évêques numides relégués aux mines de Sigus, font un éloge enthousiaste de Cyprien et de ses écrits, dont ils attestent le rayonnement : « Toujours, disent-ils, tu as exprimé dans tes lettres, ô très cher Cyprien, de grands sentiments en rapport avec les circonstances. La lecture assidue de ces lettres corrige les méchants et fortifie les hommes de foi. Tu ne cesses pas d'expliquer, par tes traités, les mystères des sacrements ; par là, tu fais grandir notre foi ; tu fais aussi que des hommes quittent le monde et commencent à croire. Tu as apporté tous les biens

1) Saint Augustin, *Sermo* 310, 1 et 4.
2) *Ibid.*, 313, 1.
3) *Homilia de S. Cypriano episcopo et martyre* (*Patrol. lat.* de Migne, t. LVIII, p. 265 sqq.)
4) *Sermo* 6 : *« de S. Cypriano martyre »* (*Patrol. lat.* de Migne, tom. LXV, p. 740).
5) Fulgence, *De remiss. peccat.*, I, 21 ; Facundus, *Epist. ad Ruricium*, 3.
6) Voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* III, § 3-4 (t. I, p. 122 et suiv.).

dans tes nombreux livres ; et c'est toi-même, à ton insu, que tu nous as proposé comme modèle. En effet, tu surpasses tous les hommes : tu es plus grand que tous pour traiter une question, plus éloquent pour parler, plus sage pour conseiller, plus simple dans ta sagesse, plus généreux dans tes bonnes œuvres, plus saint dans ton désintéressement, plus humble dans ta condescendance, plus vertueux dans tes actes. Tu sais toi-même, ô très cher ami, quel est notre souhait, notre vœu : c'est de te voir parvenu, toi, notre maître et notre ami, à la couronne du grand martyre [1]. » Ainsi, ces évêques numides saluent dans leur collègue de Carthage un maître ; et, par le style même de leur lettre, ils se montrent ses disciples.

A l'école de Cyprien se rattachent presque toutes les œuvres africaines de ce temps. L'imitation est visible dans le sermon *De aleatoribus*, et dans la plupart des traités anonymes composés alors par des clercs ou des évêques du pays [2] ; même dans les poésies de Commodien, qui a souvent mis en vers des passages des *Testimonia* [3]. De plus, Cyprien a exercé une action très directe sur les rédacteurs des documents relatifs aux conciles, et une influence indirecte, encore très marquée, sur les rédacteurs des relations de martyres [4]. Non seulement il joue un rôle dans plusieurs visions des confesseurs qui succombèrent après lui [5] ; mais encore, la *Passio Montani* mentionne un groupe de ses « disciples » [6]. De plus, les deux principaux héros de ce récit, Montanus et Flavianus, prouvent par leurs discours qu'ils avaient entendu ses leçons. D'ailleurs, l'influence du maître sur les rédacteurs des deux parties du document, se reconnaît aisément jusque dans les détails du style.

Parmi ces fidèles disciples de l'évêque de Carthage, on doit citer le diacre Pontius, qui fut son compagnon d'exil avant de devenir son biographe, et qui ne s'est pas fait faute d'imiter son style [7]. Mentionnons encore le diacre Macrobius, dont on nous dit qu'il « s'attacha à l'étude et au génie de saint Cyprien » [8]. Ce

1) Saint Cyprien, *Epist.* 77, 1.

2) Voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* IV (t. II, p. 85 et suiv.).

3) Cf. Dombart, *Ueber die Bedeutung Commodians für die Textkritik der Testim. Cyprians*, dans la *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, 1879, p. 374 sqq.

4) Voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* II, § 2, et VI, § 4-5 (t. II, p. 66 ; p. 165 et suiv.).

5) *Passio Montani*, 11 et 21 ; *Passio Jacobi et Mariani*, 6.

6) *Passio Montani*, 13.

7) Voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* VI, § 5 (t. II, p. 191 et suiv.).

8) « Macrobius diaconus studium sancti Cypriani ingeniumque secutus... » (Isidore de Séville, *De vir. ill.*, 2). — On ne sait rien de précis sur l'époque où vivait ce personnage. Mais il est certainement dis-

Macrobius, qu'on ne doit pas confondre avec les évêques donatistes du même nom, paraît avoir composé à l'imitation de Cyprien un recueil de citations bibliques, en cent chapitres[1], qui comprenait deux parties : la première, dirigée contre les hérétiques, sur la divinité du Christ[2] ; la seconde, sur des questions de discipline[3]. Le diacre Macrobius, on le voit, avait pris pour modèle les *Testimonia*.

Ainsi, presque tous les ouvrages ou documents africains de cette époque, traités, lettres, poésies, actes des conciles, relations de martyres, presque tout trahit l'influence directe ou indirecte de l'évêque de Carthage. Une école s'est formée autour de lui de son vivant, et lui a quelque temps survécu. Histoire littéraire ou histoire religieuse, tout gravite autour de Cyprien, dans cette Afrique chrétienne du IIIe siècle, dont il a été non seulement le chef, mais l'âme, presque la conscience, par son autorité morale, son infatigable énergie, ses dons variés de politique, d'orateur, et d'écrivain.

tinct du donatiste Macrobius dont parle Gennadius (*De vir. ill.*, 5), et qui fut évêque de son parti à Rome ; il est distinct aussi du donatiste Macrobius qui eut avec Augustin de vives polémiques à Hippone. D'après l'objet de ses controverses avec les hérétiques (divinité du Christ, Incarnation, etc.), le diacre Macrobius a dû vivre, non pas au IIIe siècle (car il n'est pas question alors de polémiques de ce genre), mais dans la première partie du IVe siècle, après l'hérésie d'Arius.

1) « Omnia haec in centum distincta capitulis » (Isidore de Séville, *De vir. ill.*, 2).

2) « Complexus est congrua ex utroque Testamento adversus versutias haereticorum capitula, de scilicet Dei Patris majestate et Filii Dei adventu, ejus Incarnatione etc. » (*ibid.*, 2).

3) « Deinde subjecit etiam caetera ad utilitatem vitae et disciplinae religionis pertinentia » (*ibid.*, 2).

APPENDICE

APPENDICE

LE TOMBEAU ET LES BASILIQUES DE SAINT CYPRIEN A CARTHAGE

Saint Cyprien a été, pendant des siècles, le grand saint, et comme le patron, de l'Eglise d'Afrique. Jusqu'à l'invasion arabe, on n'a cessé dans le pays de lire et d'admirer ses ouvrages, de les citer ou de les copier[1]. On y célébrait partout son anniversaire, dans les communautés hérétiques comme chez les catholiques[2]. Son culte était surtout populaire à Carthage[3], où les *Cypriana* étaient la grande fête annuelle[4], où l'on vénérait son tombeau[5] et le lieu de son martyre[6], où plusieurs basiliques lui étaient dédiées[7]. Ce tombeau et ces basiliques sont mentionnés assez fréquemment par les auteurs ou les documents d'Afrique. Cependant on relève bien des divergences ou des contradictions chez les historiens et les savants qui en ont parlé incidemment; ils sont surtout en désaccord sur le nombre et l'emplacement des

1) Cf. Goetz, *Gesch. der cyprianischen Litteratur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften*, Basel, 1891; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 701 et suiv.

2) Saint Augustin, *Sermo* 310, 1 (Migne). — Cf. *Epist.* 151, 6; *Sermon.* 309-313 *In Natali Cypriani martyris*; Appendix, *Sermon.* 14-15 *In Natali Cypriani martyris* (*Patrol. lat.* de Migne, t. XLVI, p. 862 sqq.). Pour l'époque vandale, cf. saint Fulgence de Ruspae, *Sermo* 6, 1 : *De sancto Cypriano martyre* (*ibid.*, t. LXV, p. 740); *Homilia de S. Cypriano episcopo et martyre*, 1 (*ibid.*, t. LVIII, p. 265).

3) Procope, *Vandal.*, I, 21 : Κυπριανὸν, ἅγιον ἄνδρα, μάλιστα πάντων οἱ Καρχηδόνιοι σέβονται.

4) *Ibid.*, I, 20. — Cf. Grégoire de Nazianze, *Orat.* 24.

5) *Acta Maximiliani*, 3; saint Augustin, *Sermo* 311, 5; *De miraculis sancti Stephani*, II, 2, 9 (*Patrol. lat.* de Migne, t. XLI, p. 848); *Homilia de S. Cypriano martyre*, 2.

6) Saint Augustin, *Sermo* 310, 2; *Enarr. in Psalm.* LXXX, 4 et 23.

7) Saint Augustin, *Confess.*, V, 8, 15; Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 5, 16 (Halm); *Homilia de S. Cypriano martyre*, 1; Procope, *Vandal.*, I, 21.

basiliques. C'est que d'ordinaire on néglige ou l'on interprète mal plusieurs textes, et non des moins importants. Il nous paraît utile de reprendre la question, et de marquer avec précision, par l'examen critique et la comparaison des divers témoignages, ce que nous apprennent exactement les textes sur l'emplacement et l'histoire du tombeau de saint Cyprien, sur le nombre, la situation approximative et l'histoire des basiliques qui lui étaient consacrées.

I

Deux documents contemporains, rédigés tous deux par des témoins oculaires [1], nous renseignent avec assez de précision sur le lieu du martyre et sur l'emplacement du tombeau. D'après les *Acta Cypriani*, l'évêque de Carthage fut martyrisé à l'*Ager Sexti* [2]. Le diacre Pontius nous décrit cet endroit, en quelques traits pittoresques : « Le lieu où Cyprien eut le bonheur de souffrir, est un vallon, que des arbres en rangs épais enveloppent de toutes parts, et qui offre un spectacle sublime. Mais, comme on ne pouvait voir à cause de la distance démesurée ou du désordre de la foule, des personnes pieuses avaient grimpé sur les branches des arbres [3]. » D'un texte de Victor de Vita [4], il résulte que cet *Ager Sexti* était situé hors de l'enceinte de Carthage. C'était un lieu de villégiature; le proconsul Galerius Maximus, celui qui condamna Cyprien, y avait sa villa, et s'y était retiré, nous dit-on, « pour recouvrer une bonne santé » [5]. Ce vallon entouré de bois devait être un de ceux qui coupent le plateau dans la direction de la Marsa, dans cette région de Megara qui depuis vingt-cinq siècles est peuplée de villas, et où sont encore aujourd'hui les résidences d'été du Bey, du Résident général, de toutes les autorités ou notabilités de Tunis.

1) Sur ces documents, voyez plus haut, *livr.* III, *chap.* VI, § 5 (t. II, p. 179 et suiv.).

2) *Acta Cypriani*, 5 : « Et ita idem Cyprianus in *agrum Sexti* productus est... »

3) Pontius, *Vita Cypriani*, 18 : « Ipse autem locus *convallis* est, ubi pati contigit, ut arboribus ex omni parte densatis sublime spectaculum praebeat. At per enormitatem spatii longioris visu denegato vel per confusam nimis turbam personae faventes in ramos arborum repserant. » — La leçon *convallis* est une conjecture de Hartel (*Cypriani opera*, pars III, *praefat.*, p. CVIII) ; mais elle paraît s'imposer. Un des manuscrits donne *qui vallis*; un autre, *aequalis*, ce qui s'accorde beaucoup moins avec le reste de la description.

4) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 5, 16 : « foris muros ».

5) « In Sexti perduxerunt, ubi idem Galerius Maximus proconsul bonae valitudinis recuperandae gratia secesserat » (*Acta Cypriani*, 2).

Ce n'est pas là que fut enseveli Cyprien. Immédiatement après le supplice, les fidèles avaient enlevé le corps de l'évêque, et l'avaient déposé provisoirement « dans le voisinage », pour le soustraire à la curiosité des païens[1]. Mais, la nuit venue, en grande pompe, à la lueur « des cierges et des torches », ils le portèrent « aux *areae* de Macrobius Candidianus le procurateur, qui sont situées sur la *Via Mappaliensis*, près des *Piscines*[2]. » La position du faubourg de *Mappalia* ou *Magalia* est bien connue ; le nom même s'en est conservé dans le nom du village moderne de la *Malga*, au nord-ouest de Byrsa. La *Via Mappaliensis* était probablement cette grande voie carrossable qui, aujourd'hui encore, conduit de la Malga à Sidi-bou-Saïd. Les *Piscines* dont parle le chroniqueur sont donc les *Grandes Citernes* de la Malga, et non point les Citernes de Bordj-Djedid, voisines de la mer[3]. Et ceci s'accorde encore avec le témoignage de Victor de Vita, qui place le tombeau de saint Cyprien hors de l'enceinte de Carthage[4]. Tout près des Grandes Citernes, vers l'Est, se dresse le *Koudiat-Soussou*, un monticule de forme arrondie. C'est là que le P. Delattre cherche l'emplacement de la villa du procurateur Macrobius Candidianus, et des *areae* où fut enseveli Cyprien[5]. Les sondages entrepris en cet endroit n'ont pas donné de grands résultats; mais c'est évidemment de ce côté, dans le voisinage immédiat des Citernes, qu'était le tombeau de saint Cyprien.

Le nom d'*areae*, donné déjà au lieu de sépulture par le chroniqueur contemporain, laisse supposer qu'un cimetière chrétien existait dès lors en cet endroit. On a trouvé en effet, non loin de là, quelques-unes des plus vieilles tombes chrétiennes. Ce cimetière avait été probablement établi dans des terrains qui dépendaient de la villa de Macrobius Candidianus, et qui avaient été cédés à la communauté par ce riche prosélyte. En tout cas, la présence du tombeau de saint Cyprien dut contribuer beaucoup à peupler cette nécropole. Les dévots aimaient à dormir leur

1) « Ita beatus Cyprianus passus est, ejusque corpus propter gentilium curiositatem in proximo positum est » (*ibid.*, 5).

2) « Inde per noctem sublatum cum cereis et scolacibus ad *areas Macrobii Candidiani procuratoris*, quae sunt in *via Mappaliensi* juxta *Piscinas*, cum voto et triumpho magno deductum est » (*ibid.*, 5).

3) Les Citernes de Bordj-Djedid étaient éloignées de la *Via Mappaliensis*, comme du faubourg de *Mappalia* et des vieux cimetières chrétiens. De plus, elles étaient dans l'enceinte de Carthage. Autant de raisons pour ne pas placer le tombeau de ce côté.

4) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 5, 16. — Le tombeau devait, d'ailleurs, être voisin du mur d'enceinte, qui paraît avoir longé les Grandes Citernes de la Malga.

5) P. Delattre, *Cosmos* du 7 décembre 1889, p. 19. — Cf. de Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, p. 35 ; Babelon, *Carthage*, p. 148.

dernier sommeil le plus près possible de la tombe d'un martyr ; et ce martyr des *Mappales* était le plus illustre de toute l'Afrique. Nous pouvons citer d'ailleurs, dès la fin du IIIe siècle, un exemple décisif de ces dévotes ambitions. En 295, un conscrit chrétien, pour refus de service militaire, fut martyrisé à Theveste : c'est le célèbre Maximilien. Une dame, du nom de Pompeiana, fit charger le corps du martyr « sur sa litière », le conduisit à Carthage, et le déposa « au pied du *monticule*, près du martyr Cyprien, le long du *palatium* »[1]. Elle-même mourut douze jours plus tard, et fut ensevelie au même endroit[2].

Ce dernier texte est précieux, et un peu embarrassant, en raison des indications topographiques qu'il contient. Ce *monticule* qui dominait le tombeau de saint Cyprien, c'est le *Koudiat-Soussou*, dont nous parlions tout à l'heure, ou quelque autre colline située près des Citernes de la Malga. Mais quel est ce *palatium* des *Acta Maximiliani*? Le passage a été malheureusement altéré; le mot *palatium* a été introduit ou rétabli dans le texte par Ruinart[3]. Cependant cette lecture est assez vraisemblable; et l'on ne voit pas ce qu'on y pourrait substituer. Essayons donc de l'expliquer d'après la topographie.

Procope, lui aussi, nous parle d'un *Palatium* ou *Palation* de Carthage[4]. C'était le palais des rois vandales, où s'installa Bélisaire vainqueur. Selon toute apparence, c'était l'ancien palais des proconsuls, le *Praetorium* où comparut Cyprien[5]. On place ordinairement cet édifice sur la pente Est de Byrsa ; Beulé a proposé de l'identifier avec les ruines importantes, substructions ou salles voûtées, que l'on visite de ce côté en montant à Saint-Louis[6]. L'hypothèse, en elle-même, n'a rien d'invraisemblable, quoique l'acropole paraisse bien étroite pour tous les monuments qu'on y veut loger ; en tout cas, ce n'est qu'une hypothèse, et rien n'est venu la confirmer.

1) *Acta Maximiliani*, 3 : « Et ita mox passus est. Et Pompeiana matrona corpus ejus de judice eruit, et imposito in dormitorio suo, perduxit ad Carthaginem, et *sub monticulo juxta Cyprianum martyrem secus palatium* condidit. »

2) « Et ita post XIII diem eadem matrona discessit, et illic posita est » (*ibid.*, 3).

3) Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 301. — Les éditions antérieures donnaient *platum*, qui n'avait aucun sens, le mot n'étant pas latin.

4) Procope, *Vandal.*, I, 20 : ἐς τὸ παλάτιον ἀναβάς.

5) Pontius, *Vita Cypriani*, 15 : « a *praetorio* revertebatur » ; *ibid.*, 16 : « Sed ubi ad *praetorium* ventum est, nondum procedente proconsule... » ; *ibid.*, 18 : « Et cum exiret *praetorii* fores... »

6) Beulé, *Fouilles à Carthage*, p. 68 et suiv. — Cf. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, t. I, p. 649 et suiv. ; Babelon, *Carthage*, p. 134.

Voici tout ce que nous apprend Procope sur la situation du palais. Bélisaire entre à Carthage par l'Ouest, et ne rencontre pas d'ennemis; il monte au *Palation*, s'assied sur le trône de Gelimer[1], et offre un banquet dans la salle où les rois vandales avaient coutume de donner leurs festins[2]. Le palais devait être dans un quartier peu éloigné du port, appelé alors *Mandrakion* : dès qu'ils apprennent l'entrée de Bélisaire, les marchands des alentours du Mandrakion viennent se plaindre à lui d'avoir été pillés par des matelots byzantins[3]. Enfin, une amusante anecdote, où un geôlier joue un rôle spirituel, prouve que des sous-sols du palais, où était aménagée une prison, l'on apercevait la mer[4]. — De ces divers détails on doit conclure seulement que le *Palation* des Vandales et des Byzantins, probablement identique au *Praetorium* des proconsuls et au *Palatium* des *Acta Maximiliani*, était situé sur une hauteur, dans la région Ouest de Carthage, pas très loin et en vue de la mer. Rien n'autorise à affirmer que ce monument ait occupé la pente de Byrsa; il pouvait se trouver tout aussi bien sur l'une des collines qui se dressent plus au nord, et d'où l'on aperçoit également la mer, sur l'un des monticules voisins des citernes de la Malga. Le témoignage des *Acta Maximiliani*, même si l'on accepte la lecture *palatium*, peut donc se concilier aisément avec le témoignage irrécusable des *Acta Cypriani*.

II

Au IVe siècle, à mesure que grandissaient le nom et le culte de saint Cyprien, son tombeau devint célèbre dans tout le monde chrétien. En Espagne, où l'on fêtait religieusement son anniversaire[5], Prudence lui consacrait un de ses plus beaux hymnes, où il enviait à l'Afrique la possession de son corps[6]. A Rome, où il figurait au calendrier dès l'année 354, et où l'on voit encore son portrait, dans les Catacombes, à côté de celui du pape Cornelius[7], on possédait sans doute de lui quelque relique; car on célébrait son anniversaire au cimetière de Calliste[8]. En Orient,

1) Procope, *Vandal.*, I, 20.
2) *Ibid.*, I, 21.
3) *Ibid.*, I, 20.
4) *Ibid.*, I, 20.
5) Prudence, *Peristephan.*, XII, 237.
6) *Ibid.*, XIII, 1-4 (*Passio S. Cypriani martyris*).
7) Dans la crypte du pape Cornelius, au cimetière de Calliste. Ces fresques datent du pontificat de Léon III. Cf. de Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 298 et suiv., pl. VI-VII.
8) *Depositio martyrum* : « XVIII Kal. Octobr. Cypriani, Africae. Romae celebra-

dès 379, dans un panégyrique de saint Cyprien, Grégoire de Nazianze parlait de ses miracles[1] ; et l'on commençait à faire du grand évêque de Carthage un magicien[2], tandis que l'impératrice Eudocie, femme de Théodose II, le choisissait pour héros d'un poème épique[3]. De Gaule, on entreprenait parfois un long pèlerinage pour aller prier sur sa tombe. Au début d'un des jolis dialogues de Sulpice Sévère, un des interlocuteurs, Postumianus, raconte ses voyages en Afrique et en Orient : « J'ai voulu, dit-il, aller à Carthage, y visiter les lieux consacrés par les saints, et surtout me prosterner devant le tombeau du martyr Cyprien[4]. » Deux siècles plus tard, Grégoire de Tours parlera encore des miracles du « bienheureux Cyprien, évêque et martyr de Carthage », qui « souvent rend la santé aux malades suppliants »[5].

Mais nulle part autant qu'en Afrique, on ne vénérait la mémoire et le tombeau du grand évêque de Carthage. Dès l'année 359, des reliques de saint Cyprien sont mentionnées par l'inscription de Tixter, en Maurétanie[6]. Les sermons africains de la fin du IVe siècle ou des premières années du Ve attestent le culte que l'Eglise de Carthage rendait à Cyprien, et la vénération dont l'on entourait sa sépulture.

Saint Augustin parle tantôt du tombeau proprement dit, de l'endroit où reposait le corps, tantôt d'un autel qui existait à l'*Ager Sexti*, et qu'on appelait la *mensa Cypriani*. On a souvent confondu ces deux monuments; avant de nous demander s'il faut ou non les identifier, voyons ce que saint Augustin nous apprend sur chacun d'eux.

La *mensa Cypriani* est mentionnée à diverses reprises dans les sermons[7]. Elle s'élevait certainement au lieu du martyre, à l'*Ager Sexti*. Saint Augustin nous renseigne là-dessus, avec toute la précision désirable. Il dit dans un de ses sermons pour l'anniversaire de Cyprien : « Vivant, il a gouverné l'Église de

tur in Callisti » (*Chronographe de* 354, éd. Th. Mommsen, dans les *Monum. Germaniae histor. — Auctor. antiq.*, t. IX, 1, p. 72). — Cf. *Martyrol. Hieronym.*, éd Duchesne et Rossi, p. 120; Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 12.

1) Grégoire de Nazianze, *Orat.* 24.

2) Par suite d'une confusion avec son homonyme, le mage Cyprien d'Antioche. Cf. Zahn, *Cyprian von Antiochien*, Erlangen, 1882.

3) Photios, *Cod.* 184.

4) Sulpice Sévère, *Dialog.*, I, 3.

5) Grégoire de Tours, *Mirac.*, I, 93 (*Liber in gloria martyrum*, éd. Bruno Krusch, dans les *Monum. Germaniae histor. — Scriptor. rerum meroving.*, t. I, p. 550).

6) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20600.

7) Saint Augustin, *Sermon.* 13; 305; 310, 2; *Enarr. in Psalm.* LXXX, 4 et 23.

Carthage; par sa mort, il l'a honorée. C'est là qu'il a exercé son épiscopat, c'est là qu'il a consommé son martyre. En ce lieu même, où il a déposé les dépouilles de sa chair, une cruelle multitude s'assemblait alors, pour verser le sang de Cyprien par haine du Christ; en ce lieu, aujourd'hui, s'assemble une multitude recueillie, qui à cause de l'anniversaire de Cyprien boit le sang du Christ... Enfin, comme vous le savez, vous tous qui connaissez Carthage, dans ce même lieu a été construite une *mensa* consacrée à Dieu; et pourtant on l'appelle la *mensa Cypriani*. Non pas que Cyprien ait jamais banqueté en cet endroit, mais parce qu'il y a été immolé. Par son sacrifice même, il a préparé cette *mensa*, non pour y nourrir personne ou s'y nourrir, mais afin qu'on y offrît le sacrifice à Dieu, à ce Dieu à qui lui-même s'est offert. Mais cette *mensa*, qui est consacrée à Dieu, est appelée aussi la *mensa Cypriani*; en voici la raison. De même qu'elle est entourée maintenant par les fidèles, de même, alors, Cyprien y était entouré par les persécuteurs. Là où maintenant cette *mensa* est honorée par des prières amies, là Cyprien était foulé aux pieds par des ennemis en fureur. Enfin, là où cette *mensa* se dresse, là succomba Cyprien[1]. »

Par plusieurs détails de ce texte, on voit que l'Église de Carthage célébrait alors, autour de la *mensa Cypriani*, de véritables offices, où l'on communiait[2]. En fait, un autre sermon du temps, prononcé aussi pour l'anniversaire du martyr, semble attester qu'un autel existait alors à l'*Ager Sexti*[3]. Sans doute, suivant la coutume, une *cella* s'élevait au-dessus de la *mensa*, avec une abside pour le clergé. En tout cas, c'est là que saint Augustin a prononcé au moins trois de ses sermons[4]. Et il est à noter qu'aucun de ces sermons ne se rapporte à l'anniversaire de Cyprien; d'où l'on peut conclure que dès cette époque la *cella* où était la *mensa Cypriani*, sans être encore une église proprement dite, servait déjà couramment de lieu de réunion pour les fidèles.

1) Saint Augustin, *Sermo* 310, 2.

2) « Venerans multitudo concurrit, quae propter Natalem Cypriani *bibit sanguinem Christi*... Hanc mensam... in qua *sacrificium Deo*, cui et ipse oblatus est, *offeratur* » (*ibid.*, 310, 2).

3) Non enim *aram* constituimus, tanquam Deo, Cypriano; sed Deo vero *aram* fecimus Cyprianum » (*Sermones inediti*, 14, 5. — *Patrol. lat.* de Migne, t. XLVI, p. 862).

4) Saint Augustin, *Sermo*, 13 : « Habitus *ad mensam sancti Cypriani* VI Kal. Jun. »; cf. *ibid.*, 13, 5 : « Beatus ille, cujus *hic* sanguis fusus est »; — *Sermo* 305 : « Habitus *ad mensam S. Cypriani* »; — *Enarr. in Psalm.* LXXX, 4 : « Hoc est quod vos et ad illam *mensam* beati martyris exhortati sumus... »; *ibid.*, 23 : « Sed quoniam perendino die, id est quarta sabbati, non possumus *ad mensam Cypriani* convenire, quia festivitas est sanctorum martyrum, crastino ad ipsam mensam conveniamus. »

Mais les chrétiens de Carthage s'y réunissaient aussi pour l'anniversaire du martyre. Saint Augustin lui-même nous le dit [1]; et deux autres sermons d'origine africaine, qu'on lui attribue probablement à tort, ont été prononcés près de la *mensa* au jour anniversaire [2].

D'autre part, l'évêque d'Hippone a parlé aussi plusieurs fois, à Carthage, près du tombeau de saint Cyprien. C'est sûrement là qu'il a fait entendre trois de ses sermons pour l'anniversaire [3]. Dans l'un d'eux, il mentionne « ce lieu si saint où repose le corps d'un si saint martyr », et des cérémonies célébrées « ici-même »; s'adressant aux fidèles de Carthage, il leur dit « votre évêque » [4]. Dans un autre discours, il rend grâces à Dieu, « qui a enrichi d'un tel évêque l'Église de cette cité, et qui a consacré par un *corps si saint* la grandeur de ce lieu » [5]. Dans un troisième, il évoque la dépouille charnelle du martyr : « La chair sainte de cette âme victorieuse, qui était comme la gaine de cette framée, dit-il, nous l'ornons *en ce lieu-ci* par la sublimité d'un *autel* divin; cette chair qui à cette même âme doit être rendue par une triomphante résurrection, et qu'ensuite n'atteindra aucune mort [6]. »

L'existence de ces trois sermons *In Natali Cypriani martyris* suffit à prouver que l'anniversaire se célébrait près du tombeau, comme à la *mensa Cypriani* [7]. Un passage d'un de ces sermons

1) « *Ibi hodie* venerans multitudo concurrit, quae propter *Natalem Cypriani* bibit sanguinem Christi » (Saint Augustin, *Sermo* 310, 2).

2) *Sermones inediti*, 14-15 *In Natali Cypriani martyris* (*Patrol. lat.* de Migne, t. XLVI, p. 862-869). — Cf. 14, 3 : « Dat mihi fiduciam *locus iste*, et qui me constituit *in isto loco*. Potuit sanctus martyr *saevientes sustinere paganos...* »; 15, 1 : « Quando *in isto loco* beatissimus martyr sacrum *sanguinem fudit.* »

3) Saint Augustin, *Sermon.* 311-313 : *In Natali Cypriani martyris.*

4) « Istum tam sanctum locum, *ubi jacet tam sancti martyris corpus...* Cantabantur *hic* nefaria... Per sanctum fratrem nostrum *episcopum vestrum*, ex quo *hic* coeperunt sanctae vigiliae celebrari... » (*ibid.*, 311, 5).

5) « Qui suo tali antistite *hujus civitatis* Ecclesiam ditavit, et *tam sancto corpore hujus loci amplitudinem consecravit* » (*ibid.*, 312, 6).

6) « Cujus victricis animae *sanctam carnem*, tanquam frameae illius vaginam, *hoc loco* sublimitate divini *altaris* ornamus... » (*ibid.*, 313, 5).

7) On répète toujours que les cinq sermons de saint Augustin pour l'anniversaire de Cyprien (*Sermon.* 309-313) ont été prononcés au lieu du martyre, près de la *mensa Cypriani.* Cette assertion est inexacte pour quatre au moins des cinq discours, et probablement pour les cinq. Nous venons de voir que les sermons 311-313, d'après le texte même, ont été dits devant le tombeau. Le sermon 310 a été débité probablement à Hippone, en tout cas, hors de Carthage (cf. 310, 2 : *quicumque Carthaginem nostis*). Le sermon 309, où sont commentés les *Acta Cypriani*, ne renferme aucune allusion ni au tombeau ni à la *mensa* : pour cette raison même, on peut croire qu'Augustin s'adressait ce jour-là, non pas aux Carthaginois, mais aux fidèles d'Hippone. Nous avons vu d'ailleurs plus haut que plusieurs autres sermons du temps, dont deux

prouve aussi que, sur ce tombeau, s'élevait dès lors un autel. D'après un curieux récit de saint Augustin, c'est probablement son ami Aurelius, l'évêque de Carthage, qui avait fait dresser ou restaurer cet autel. Quelque temps auparavant, le tombeau de saint Cyprien avait été l'objet de certaines profanations, qui attestaient à leur façon la popularité du martyr, mais qui indignaient les dévots. Les Carthaginois s'étaient si bien familiarisés avec leur grand saint, qu'ils avaient pris l'habitude d'aller, le soir, danser et chanter autour de lui. Augustin y voyait la persistance d'une coutume païenne, et s'en fâchait d'autant plus[1]. Il disait aux fidèles de Carthage, près du tombeau : « Il y a quelques années, cet endroit même avait été envahi par l'effronterie des danseurs. Ce lieu si saint, où repose le corps d'un si saint martyr, — et bien des gens s'en souviennent, ceux du moins qui ont pris de l'âge, — ce lieu si saint, dis-je, avait été envahi par la peste et l'effronterie des danseurs. Pendant toute la nuit, on chantait ici des chansons criminelles ; et, en chantant, l'on dansait[2]. » Pour arrêter le scandale, l'évêque de Carthage imagina d'instituer près du tombeau de pieuses *veillées*, une sorte d'office de nuit. Les danseurs s'obstinèrent quelque temps, puis ils se décidèrent à aller danser plus loin[3]. Cet office de nuit suppose l'existence d'un autel, et probablement d'une *cella*, comme à l'*Ager Sexti*.

Culte, cérémonies, autel, sermons pour l'anniversaire, tout ce que nous savons sur le tombeau s'accorde singulièrement avec ce que les textes nous apprennent sur la *mensa Cypriani*. Aussi, la première idée qui vient à l'esprit, c'est que la *mensa*, suivant l'usage, pouvait couvrir le tombeau, et que donc l'on devrait identifier les deux monuments. Saint Augustin ne nous dit nulle part que, de son temps, le corps de saint Cyprien fût encore aux Mappales ; mais il nous dit expressément que la *mensa* était au lieu du martyre[4]. Si l'on s'en tient à son témoignage, deux explications sont possibles : ou bien le corps du saint avait été ramené à l'*Ager Sexti* et s'y trouvait à la fin du IVe siècle ; ou bien le corps était resté aux Mappales, et la *mensa Cypriani* ne

pour l'anniversaire, ont été prononcés à l'*Ager Sexti*, près de la *mensa*. On doit en conclure, évidemment, que l'anniversaire se célébrait également au tombeau et à la *mensa*, au moins vers la fin du IVe siècle et au début du Ve.

1) Saint Augustin, *Sermo* 311, 6.

2) *Ibid.*, 311, 5.

3) « Quando voluit Dominus per sanctum fratrem nostrum episcopum vestrum, ex quo hic coeperunt sanctae vigiliae celebrari, illa pestis aliquantulum reluctata, postea cessit diligentiae, erubuit sapientiae » (*ibid.*, 311, 5).

4) *Ibid.*, 310, 2.

recouvrait que des reliques. — La seconde explication doit être la véritable, si l'on en juge par deux textes du v[e] siècle.

Le premier de ces textes est un passage du traité *De miraculis sancti Stephani*, qui fut composé vers 420 par un clerc d'Uzalis, et qui est dédié à l'évêque Evodius, ami d'Augustin. Entre autres miracles, l'auteur raconte la guérison d'une dame de Carthage, appelée Megetia, qui avait été défigurée et paralysée à la suite d'une grossesse. Quelque temps avant l'intervention miraculeuse, une amie de Megetia vint la prier de l'accompagner aux Mappales, le jour de la fête de Pâques, pour s'acquitter d'un vœu fait à saint Cyprien [1]. Ce texte semble bien prouver qu'au commencement du v[e] siècle le corps de Cyprien était encore aux Mappales.

D'autre part, à la fin du v[e] siècle, Victor de Vita distingue la basilique élevée à l'endroit « où Cyprien a versé son sang », d'une autre basilique « où a été enseveli son corps, au lieu dit les *Mappales* [2] ». On voit que les deux témoignages du v[e] siècle s'accordent, et l'on est porté à en conclure que le corps de Cyprien n'avait pas été déplacé. S'il en est ainsi, la *mensa Cypriani*, située à l'*Ager Sexti*, couvrait seulement quelques reliques, sans doute de simples vêtements.

Les auteurs africains ne nous apprennent rien de précis sur les destinées ultérieures du tombeau. Le sermon prononcé par l'évêque Fulgence de Ruspae, pour l'anniversaire de Cyprien, atteste seulement que l'on continuait de fêter cet anniversaire [3]. Une homélie populaire d'époque vandale, dont nous parlerons plus loin, évoque saint Cyprien et lui fait dire dans une prière à Dieu : « Rends à toi ta gloire, rends aux tiens ta terre, rends aux miens *mes ossements* : par ton triomphe, tes ennemis périront, et nous, nous aurons la joie de reprendre notre place dans notre demeure [4]. » Il y a là une petite difficulté d'interprétation ; car l'église en question, que l'orateur fait revendiquer par Cyprien, et qui avait été enlevée aux Catholiques par les Ariens avec la complicité des Vandales, cette église, comme nous le verrons, était située au bord de la mer. L'auteur ne veut pas dire, sans

1) « Ut voto suo solvendo *beato martyri Cypriano in Mappalia* secum pergeret et solemnitati pariter interesset. » (*De miraculis sancti Stephani*, II, 2, 9 : *Patrol. lat.* de Migne, t. XLI, p. 848).

2) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 5, 16.

3) Fulgence de Ruspae, *Sermo* 6, 1 *De sancto Cypriano martyre* (*Patrol. lat.* de Migne, t. LXV, p. 740). — Cf. *Homilia de S. Cypriano episcopo et martyre*, 1 : « Hodie nos solitum deferre sermonem *beati Cypriani natalitia festa* compellunt » (*ibid.*, t. LVIII, p. 265).

4) « Redde meis *ossa mea* » (*Homilia de S. Cypriano episcopo et martyre*, 2).

doute, que le corps de saint Cyprien était alors dans ce sanctuaire; il veut parler probablement de reliques conservées là, ou même, tout simplement, du tombeau des Mappales qui était également aux mains des Ariens.

Depuis le VII[e] siècle, le tombeau de Cyprien disparaît de l'histoire, comme l'Afrique chrétienne elle-même, dans la nuit des invasions arabes. Mais le corps du grand saint de Carthage reparaît tout à coup dans une légende au temps de Charlemagne. On racontait que les ambassadeurs de l'empereur d'Occident, passant par l'Afrique, avaient vu en ruines les tombeaux des martyrs de Carthage. Ils avaient obtenu d'un certain Aron, roi des Perses, — évidemment le célèbre calife Haroun-al-Raschid, — la concession de ces précieuses reliques. Le corps de saint Cyprien fut d'abord transporté à Arles, puis à Lyon. Plus tard, Charles le Chauve le fit venir à Compiègne et le déposa dans un monastère attenant au palais [1].

III

Victor de Vita nous apprend qu'au milieu du V[e] siècle existaient à Carthage, mais en dehors de l'enceinte, deux « grandes et magnifiques » basiliques dédiées à saint Cyprien : l'une au lieu du martyre, c'est-à-dire à l'*Ager Sexti*, du côté de la Marsa; l'autre au lieu de sépulture, aux *Mappales*, c'est-à-dire près des Grandes Citernes de la Malga [2].

La basilique de l'*Ager Sexti* ne devait pas être antérieure au V[e] siècle. Dans ses sermons, saint Augustin ne parle que de la *mensa Cypriani*. Un autre sermon africain, qui date à peu près du même temps, paraît indiquer que cette *mensa* était ou supportait un véritable autel [3]. A en juger par les offices ou autres cérémonies qu'on y célébrait [4], par les sermons qu'on y prononçait [5], la *mensa* devait être enfermée dans une *cella* munie d'une abside. Mais c'était l'aménagement ordinaire des sépultures de

1) *Martyrologe* d'Adon, XVIII Kal. Octobr. (*Patrol. lat.* de Migne, t. CXXIII, p. 355-356); Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 205.

2) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 16 : « Sed etiam *foris muros* quascumque voluit occupavit, et praecipue *duas et egregias et amplas sancti martyris Cypriani*, unam *ubi sanguinem fudit*, aliam *ubi ejus sepultum est corpus*, qui locus *Mappalia* vocitatur. »

3) *Sermones inediti*, 14, 5 (*Patrol. lat.* de Migne, t. XLVI, p. 862).

4) Saint Augustin, *Sermo* 310, 2.

5) *Ibid.*, 13; 305; *Enarr. in Psalm.* LXXX, 4 et 23.

martyrs ; et il n'y a rien là qui mérite, à proprement parler, le nom d'église.

On lit, il est vrai, dans un autre sermon, qui a été débité là : « Quand le bienheureux martyr a versé en ce lieu son sang sacré, je ne sais si la foule des furieux a été ici aussi grande qu'est maintenant la multitude des admirateurs. Je le répète ; car j'aime à voir le peuple se rassembler dévotement dans ce lieu, dans la *maison du Seigneur* [1]. » Cette *maison du Seigneur* dont parle le prédicateur, et qui contenait tant de monde, devait être une église. Mais, à coup sûr, ce sermon, qui est d'un ton déclamatoire, n'est pas de saint Augustin ; il semble d'assez basse époque, et dès lors doit être écarté. — Dans les discours authentiques de l'évêque d'Hippone, rien ne permet de croire qu'il existât dès lors une grande église à l'*Ager Sexti*.

Mais, d'autre part, la basilique avait été construite avant l'invasion des Vandales, puisque, d'après Victor de Vita, Genséric la confisqua aussitôt après la prise de Carthage [2]. Par conséquent, elle a dû être édifiée sur la *mensa Cypriani* peu de temps avant cette invasion, dans le premier tiers du ve siècle. Le P. Delattre a cru en reconnaître l'emplacement et en retrouver quelques débris à la Marsa [3]. L'identification reste fort incertaine.

Comme celle de l'*Ager Sexti*, la basilique des *Mappales* datait probablement du début du ve siècle. Certainement elle n'existait pas encore au moment où Augustin s'indignait contre ces danses et ces chants sacrilèges qui troublaient le repos du saint [4]. Un autel s'élevait seulement sur la tombe [5] ; et sans doute, aussi, une *cella*, où l'on prêchait [6], où l'on célébrait l'anniversaire du martyr et ces offices de nuit institués récemment par l'évêque de Carthage [7]. C'est peu de temps après, que l'on dut construire la basilique. En tout cas, celle-ci existait déjà vers l'année 420, au moment où le chroniqueur d'Uzalis écrivait le *De miraculis sancti Stephani*. C'est ce que montre la suite de l'histoire de Megetia. Le jour de Pâques arrivé, cette dame, qui venait d'être miraculeusement guérie, se rendit avec ses amies aux Mappales,

1) « Quando *in isto loco* beatissimus martyr *sacrum sanguinem fudit*, nescio utrum tanta hic fuerit turba furentium, quanta nunc est *multitudo* laudantium. Iterum dico ; delectat enim me, populum videre *in domo Domini* religiosissime in hunc locum convenientem » (*Sermones inediti*, 15, 1 : *Patrol. lat.* de Migne, t. XLVI, p. 866).

2) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 5, 16.

3) P. Delattre, *Carthage, inscriptions chrétiennes*, p. 6 et suiv.

4) Saint Augustin, *Sermo* 311, 5.

5) *Ibid.*, 313, 5.

6) *Ibid.*, 311-313.

7) *Ibid.*, 311, 5.

comme il était convenu : « Alors toutes ensemble, dit le chroniqueur, se dirigèrent vers l'*église* avec elle, et s'acquittèrent de leurs vœux envers le Seigneur [1]. » On se souvient que, d'après la première partie du récit, Megetia et ses amies devaient aller, ce jour-là, au tombeau de Cyprien. Elles tinrent leur promesse. Donc cette *église*, dont parle le chroniqueur, ne peut être que la basilique élevée aux Mappales en l'honneur de l'évêque-martyr, et sur sa tombe. Elle était située, comme la sépulture qu'elle enfermait, sur la *Via Mappaliensis*, tout près des Citernes de la Malga [2], tout près aussi, peut-être, du *Palatium* des *Acta Maximiliani* [3], qui paraît identique au *Palation* de Procope [4].

Dans ce sanctuaire se trouvait probablement le lutrin colossal que Grégoire de Tours, sur la foi des pèlerins, décrit avec admiration : « Le bienheureux Cyprien, évêque et martyr de Carthage, rend souvent la santé aux malades qui l'implorent. Dans sa basilique est un lutrin, sur lequel on pose un livre pour chanter ou lire, et qui est, dit-on, d'un art merveilleux. On rapporte qu'il est sculpté tout entier dans un seul bloc de marbre; la table d'en haut, à laquelle on monte par quatre marches; la balustrade du pourtour; les colonnes du dessous. Car il y a une estrade, sous laquelle peuvent se tenir huit personnes. Jamais le génie de l'homme n'aurait pu exécuter cela, si la vertu du martyr ne s'en était mêlée [5]. » — D'après Grégoire de Tours, cette merveille se voyait dans la basilique où saint Cyprien guérissait les malades. Ces miracles devaient se produire sur le tombeau du saint. C'est pourquoi il est vraisemblable que le fameux lutrin était dans la basilique des Mappales.

Suivant Victor de Vita, dont le témoignage est confirmé, d'ailleurs, par toutes les données topographiques, les deux basiliques dont nous venons de parler étaient situées « hors des murs » [6]. Il serait bien surprenant que saint Cyprien, populaire comme il l'était à Carthage, n'eût pas eu un sanctuaire dans l'enceinte même de la ville. En fait, Augustin et Procope nous parlent d'une autre église, également dédiée à saint Cyprien, que l'on a eu le tort de confondre avec les précédentes.

Cette église — Augustin et Procope nous le disent l'un et

1) « Tunc omnes una *ad ecclesiam* perrexerunt cum ea, et vota sua Domino persolverunt » (*De miraculis sancti Stephani*, II, 2, 9).

2) *Acta Cypriani*, 5.

3) *Acta Maximiliani*, 3.

4) Procope, *Vandal.*, I, 20.

5) Grégoire de Tours, *Mirac.*, I, 93 (*Liber in gloria martyrum*, éd. Bruno Krusch dans les *Monum. Germaniae histor. — Scriptor. rerum meroving.*, I, p. 550).

6) « Foris muros » (Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 5, 16).

l'autre — était située près de la mer [1]; au cœur de la cité, et dans le voisinage du port, comme nous le verrons. On sait comment Augustin, au temps où il professait la rhétorique et rêvait d'ambitions profanes, se lassa un jour des mauvaises façons de ses élèves carthaginois, et s'embarqua brusquement pour Rome malgré l'opposition de sa mère. La pauvre femme, qui soupçonnait ses intentions, le surveillait pourtant de près; elle l'avait suivi jusqu'à la mer, afin de le retenir ou de pouvoir, du moins, partir avec lui. Pour recouvrer sa liberté, il prétendit qu'il voulait seulement faire la conduite à un ami. Monique n'étant qu'à moitié dupe de ce petit mensonge, Augustin imagina un stratagème; et c'est ici qu'apparaît pour la première fois cet autre sanctuaire de saint Cyprien. « Ma mère, dit Augustin, refusant toujours de s'en retourner sans moi, je lui persuadai à grand'-peine de passer la nuit suivante en un lieu qui était proche de notre navire, et où il y avait une chapelle de saint Cyprien. Mais, cette nuit-là, je partis secrètement; et elle resta, priant et pleurant [2]. »

La fugue d'Augustin est de l'année 383, d'un temps où n'existaient encore, nous l'avons vu, ni la basilique des *Mappales*, ni celle de l'*Ager Sexti*. Le sanctuaire du bord de la mer est donc, à notre connaissance, la plus ancienne église proprement dite qui ait été élevée à Carthage en l'honneur de saint Cyprien. D'après la façon dont Augustin en parle, ce devait être alors une modeste chapelle.

Un siècle et demi plus tard, au témoignage de Procope, c'était un temple magnifique [3]. Il était fréquenté par les marins, qui y célébraient les *Cypriana* ou fêtes pour l'anniversaire de Cyprien [4], et qui donnaient également le nom de *Cypriana*, en raison de la coïncidence, aux tempêtes de l'équinoxe d'automne [5]. Sous la domination des Vandales, cette église avait été enlevée aux Catholiques par les Ariens. Les fidèles ne pouvaient s'en consoler; mais Cyprien leur apparaissait de temps en temps,

1) Saint Augustin, *Confess.*, V, 8, 15; Procope, *Vandal.*, I, 21.

2) « Et tamen recusanti sine me redire, vix persuasi ut *in loco, qui proximus nostrae navi erat memoria beati Cypriani*, maneret ea nocte. Sed ea nocte clanculo ego profectus sum; illa autem remansit orando et flendo » (Saint Augustin, *Confess.*, V, 8, 15).

3) Procope, *Vandal.*, I, 21. — La basilique dont parle Procope et la chapelle dont parle Augustin étant situées également au bord de la mer et près du port, on ne peut guère douter que les deux édifices aient occupé le même emplacement; à la chapelle avait succédé la basilique.

4) Procope, *Vandal.*, I, 20-21. — Cf. Grégoire de Nazianze, *Orat.* 24.

5) Procope, *Vandal.*, I, 20-21.

et promettait de leur venir en aide[1]. Un curieux sermon de cette époque, composé pour l'anniversaire de l'évêque martyr, exprime naïvement cette douleur et ces espérances. On y lit d'abord l'éloge du saint, puis des plaintes sur la persécution arienne : depuis que les barbares occupent son église, Cyprien est martyrisé une seconde fois[2]. Cependant l'on doit prendre courage : Cyprien lui-même demande à Dieu d'intervenir, de délivrer son sanctuaire[3]; et le pape Cornelius agit de son côté[4]. — Les vœux des fidèles devaient être exaucés. Bélisaire s'empara de Carthage le jour même des *Cypriana*. Les prêtres ariens, qui dans l'église avaient tout préparé pour la fête, s'enfuirent au plus vite; et ce furent les Catholiques qui, ce même jour, célébrèrent les *Cypriana* dans le sanctuaire reconquis de Cyprien[5].

L'église autour de laquelle ont fleuri ces légendes était située au bord de la mer : « dans un lieu qui était tout proche de notre navire », dit Augustin[6]; « le long du rivage de la mer », dit Procope[7]. Et Procope ajoute : « en avant de la ville »[8]; sans doute, en venant de la mer. En tous cas, l'église était dans le voisinage du port, et dans l'enceinte de Carthage.

Par suite, on ne peut identifier ce sanctuaire *intra muros* avec aucune des deux basiliques *extra muros* ou *foris muros* dont parle Victor de Vita. Il était au bord de la mer, tandis que les deux autres en étaient certainement assez éloignés[9]. De plus, il fut confisqué sous Hunéric[10], tandis que les deux autres l'avaient été sous Genséric[11]. Enfin la chapelle où pria Monique existait dès l'année 383[12], alors qu'aucun édifice, sauf peut-être une simple *cella*, ne s'élevait encore sur la tombe ni au lieu du martyre.

1) Procope, *Vandal.*, I, 21.

2) *Homilia de S. Cypriano episcopo et martyre*, 1 (*Patrol. lat.* de Migne, t. LVIII, p. 265).

3) *Ibid.*, 2.

4) *Ibid.*, 3.

5) Procope, *Vandal.*, I, 21.

6) « In loco qui proximus nostrae navi erat » (Saint Augustin, *Confess.*, V, 8, 15).

7) παρὰ τὴν τῆς θαλάσσης ἠόνα (Procope, *Vandal.*, I, 21).

8) πρὸ τῆς πόλεως (*ibid.*, I, 21).

9) Nous avons vu que la basilique élevée au lieu du martyre était bâtie dans un vallon boisé (cf. *Vita Cypriani*, 18), du côté de la Marsa. Quant à la basilique élevée sur le tombeau « juxta Piscinas » (*Acta Cypriani*, 5), on ne peut songer sérieusement, comme on l'a prétendu parfois, à la placer près des Piscines de Bordj-Djedid, voisines de la mer; car le faubourg des Mappales, où elle se trouvait (cf. *Acta Cypriani*, 5; *De miraculis sancti Stephani*, II, 2, 9), était très loin de là, à la Malga, ainsi que les vieux cimetières chrétiens. D'ailleurs, les Piscines de Bordj-Djedid n'étaient pas hors de la ville, ce qui contredirait encore le texte de Victor de Vita (I, 5, 16). Pour ces diverses raisons, la basilique du tombeau, pas plus que celle de l'*Ager Sexti*, ne peut être confondue avec l'église du bord de la mer.

10) Procope, *Vandal.*, I, 21.

11) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 5, 16.

12) Saint Augustin, *Confess.*, V, 8, 15.

En résumé, l'on constate l'existence, à Carthage, d'au moins trois sanctuaires dédiés à saint Cyprien. D'abord, deux basiliques situées hors des murs, construites au début du v[e] siècle : l'une à l'*Ager Sexti*, lieu du martyre, dans la direction de la Marsa; l'autre, aux *Mappales*, sur le tombeau, près des Grandes Citernes de la Malga. Ensuite, une église située dans l'enceinte de la ville, au bord de la mer, dans le voisinage du port : modeste chapelle à la fin du iv[e] siècle, grande basilique au temps de la conquête byzantine. — Jusque vers le milieu du vi[e] siècle, les témoignages de saint Augustin, de Victor de Vita, de Procope, de Grégoire de Tours, des sermons anonymes ou autres documents, permettent de saisir quelques traits de la destinée de ces trois sanctuaires, qui disparaissent ensuite de l'histoire, pour s'écrouler sans doute dans la tourmente des invasions arabes[1].

1) Comme nous l'avons dit, on n'a encore retrouvé aucune trace certaine de ces trois sanctuaires de saint Cyprien. Tandis que nous poursuivions nos recherches sur cette question, M. Gauckler découvrait à Dermèche, non loin des Citernes de Bordj-Djedid, une belle basilique byzantine, dont on a pu voir la maquette en relief à l'Exposition universelle de 1900. Nous nous sommes demandé si ce ne serait pas justement l'une de nos basiliques, notamment celle du tombeau. Malheureusement, les données topographiques, sauf peut-être le « juxta Piscinas » des *Acta Cypriani*, ne concordent pas. Et nous avons dû renoncer à une hypothèse qui pouvait séduire à première vue.

FIN DU SECOND VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE TROISIÈME

LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE D'AFRIQUE AU TEMPS DE SAINT CYPRIEN

CHAPITRE Ier. — L'Église d'Afrique au milieu du IIIe siècle. — Persécutions, schismes et controverses.

CHAPITRE II. — Les Actes des conciles de Carthage au temps de Cyprien.

CHAPITRE III. — La littérature épistolaire.

LIVRE QUATRIÈME

L'ŒUVRE PERSONNELLE DE SAINT CYPRIEN

Chapitre Ier. — La vie de Cyprien : l'homme, l'évêque, le martyr.

Chapitre II. — Chronologie et classification des œuvres de Cyprien.

Chapitre III. — Les ouvrages apologétiques.

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE DE A. BURDIN ET Cie.